



**3/4** XXXIII (306/307)  
marec/april 2004

## Vsebina

### Uvodnik

- I Andrej Marko Poznič: Zbogom, samostojnost. Dober dan, Evropa.

### Duhovnost

- 3 Franc Smole: Post – izziv za današnji čas  
11 Cvetka Vodnik: Primerjava duhovne poti Janeza od križa in Terezije iz Lisieuxa, II. del

### Filozofija

- 24 Gregor Šemrl: Morala in vrednote v Kantovem filozofskem sistemu  
29 Andrej Naglič: Postmoderna kot izziv kristjanu  
34 Ivo Kerže: Krščanstvo in sodobna tehnoložnost

### Slovenija in Evropa

- 49 Mira Stare: Lidija in začetek krščanstva v Evropi  
57 Franc Rode: Kristus upanje Evrope  
60 Anton Stres: Slovenija in Evropa  
66 Leja Drofenik: Urejenost invalidske politike v Evropski uniji in Sloveniji  
74 Robert Petkovšek: Kaj pomeni »biti dober Evropejec«? (Nietzsche)

### Zgodovina

- 86 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, II. del

### Srečevanja in razhajanja

- 90 Ines Pešorda, Rafka Kirn: »Vsa materinščina« iz drugačnega zornega kota

### Obletnica

- 93 Anka Brlan: Salvador Dali

### Presoje

- 95 Robert Jakomin: Ken Park  
98 Tadeja Tratnjek: Boris Pahor, Zgodba o reki, kripi in dvorljivem golobu  
100 Igor Salmič: Karl Barth, Kratka razlaga Pisma Rimljanom  
106 Helena Jaklitsch: Régine Pernoud, Nehajmo že s tem srednjim vekom  
110 Maksimilijan Matjaž: Hershel Shanks, Ben Witherington III., Mar je Jezus imel brata?

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Salvador Dali: **Madona iz Port Lligata** (detajl), 1950, olje na platnu, Zbirka Beaverbrook, New Brunswick, Kanada.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@društvo-skam.si  
Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch,  
Robert Jakomin, Ivo Kerže, Tina Mally,  
Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar, Miran Špelič.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,  
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Marko Poznič  
Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Stres  
Tisk: Povše

Na leto izide enajst številok. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.000 SIT

### *Zbogom, samostojnost. Dober dan, Evropa.*

*Slovinci smo vajeni velikih imperijev. Tisoč let smo živeli pod oblastjo Habsburžanov, vendar pa, ko so od l. 1750 naprej začeli sistematično ponemčevati in so Nemci cesarstvo pojmovali kot »nacionalno« tvorbo, smo se ob prvi priliki poslovili od njega. Ne čisto po naši svobodni odločitvi smo pristali v Kraljevini SHS, ki so jo Srbi pojmovali kot »Veliko Srbijo«. Tudi ta kraljevina ni imela prihodnosti in se je razletela. Komunistična partija Jugoslavije jo je potopila v krvavo državljansko vojno in ustvarila nov imperij, tokrat ideološki, ki je bil tudi obsojen na propad. KPS pa je pri tem iz naše dežele naredila eno samo morišče, polje krivic, laži in sovraštva, kar se vleče do današnjih dni. Iz »internacional-socializma« smo kmalu pristali v »nacional-socializmu«, kar je povzročilo nov val krvi in razporoko narodov v Jugoslaviji. Slovenci smo se odpovedali ideologiji laži in totalitarizma. Za kratek čas se je prebudila narodna zavest, ki je napajala demokratične sile od revolucije do danes, kar je zadostovalo, da smo ob zelo ugodnih zgodovinskih razmerah uspeli ustanoviti svojo državo, ki so jo priznali tudi vsi tisti, ki so nam bili v zgodovini bolj sovražniki in mačehe kakor prijatelji. Od 1991 imamo svojo državo, ki je politični subjekt našega naroda z mednarodnim priznanjem.*

*Pred našimi vrati pa ni bilo več kakega Reicha ali fašistične Italije, ampak nekaj večjega, brez narodnega značaja. Pred nami je bila Evropska zveza, ki se nam je kazala kot »naša usoda«. Že od vsega začetka so naši politiki živeli v prepričanju, da je Evropska zveza (in posredno NATO) naš edini pravi politični cilj. Tisti, ki so ob naši borbi za samostojnost igrali nadvse klavrno vlogo, so takoj po mednarodnem priznanju naše države prevzeli oblast in ob splošni kraji družbenega premoženja in ohranjanju »idealov revolucije« nadaljevali pot v »obljubljeno deželo«. Sedaj smo tam.*

*Po podreditvi Karantanije Frankom sedaj ponovno oddajamo svoje državne pristojnosti v tujino. Tokrat ne »nekomu«, nekemu cesarju ali kralju, ampak neki razosebljeni ustanovi, ki ji lahko rečemo »bruseljska birokracija«. Novost naj bi bila ta, da naj bi bil ta korak premišljen in svoboden, čeprav italijansko (nekaj so tudi Avstrijci pristavili) izsiljevanje ob pristopnih pogajanjih meče senco na celotno dogajanje.*

*Meni, navadnemu državljanu, bo prinesla Evropska zveza malo vidnih prednosti. Na severni in zahodni meji me bodo še vedno legitimirali, na južni pa bodo postavili novo železno zaveso, ki je tam nočem videti. Odpadlo bo tihotapljenje iz bogatih dežel, kar je postalo v zadnjih desetih letih športna disciplina. Obenem pa mi iz Bruslja grozijo z »enotnostjo«, ki jo zavračam, ker menim, da je nepotrebna in draga.*

*Evropska zveza je velika tvorba in mali so nepomembni. Francija in Nemčija ne spoštujeta najpomembnejših pogodb (npr. Maastrichtske), obenem pa zahtevata od novih članic, da se jih 200% držijo. Tega ne delata neposredno, ampak preko Evropske cen-*

tralne banke, ki jo obvladujeta. Ta preprost primer zadostuje, da se mi porodijo mnoga vprašanja, na katere pa žal nimam odgovora.

*Naj mnoga vprašanja bo odgovore prinesel čas. Zdi se mi, da bi bilo za samozavestno in v skladu z našo nepomembnostjo primerno članstvo v Evropski zvezi potrebno več narediti doma. Najprej bi se morala v šole vrniti vzgoja za zdravo narodno zavest, kar pod ministrom Gabrom pač ni mogoče. Državni zbor bi moral podpirati vse, kar je slovenskega, začevši z uporabo jezika. Prav z jezikom moremo na eleganten način zavreti razprodajo naše zemlje. Za nakup zemlje bi moral kupec znati slovenščino. Izjeme ne bi naredil niti pri nakupu stanovanj. Naj ta način bi dosegli isto, kar so Danci dosegli s pogajanjem, in sicer da Nemci ne smejo kupovati nepremičnin na Danskem. Evropska zveza je tako priložnost kakor nevarnost. Ker se politična oblast seli v Bruselj in postaja brezosebna, ker meje niso več to, kar so bile, je potrebno najti nove mehanizme, ki bodo imeli podobno vlogo. Če so bili sposobni s t.i. »a-testi« za avtomobile postaviti novo obliko carine, zakaj ne bi bili iznajdljivi tudi drugje, v bolj bistvenih stvareh?*

*Evropska zveza pa je tudi priložnost za nove podvige, za novo kvaliteto slovenstva. Opirajo se nam obzorja »evropskosti«. Uspeti v Evropi bo odslej isto, kakor uspeli doma. U tej perspektivi pa je izziv nadvse zanimiv. Od 1. maja 2004 dalje imamo priložnost, da pokažemo, kaj znamo in kdo smo. Številka Tretjega dne, ki jo imate pred seboj, je vabilo k gledanju na Evropsko zvezo kot na pozitiven izziv, ki nas mora le vzpodbuditi k najboljšemu, kar nosimo v sebi.*

Andrej Marko Poznič

## Post – izziv za današnji čas

Pogled na police knjig, ki sodobnemu človeku pomagajo iz zagat vsakodnevnega življenja in stisk, je pester. Število pristopov in šol, ki v obliki priročnikov in svetovalnih tehnik ponujajo izboljšanje in ozdravitve v stiskah, v zadnjih letih skokovito narašča. Ponudbe, ki obljublajo shujševalne kure in hitro izboljšanje vsakovrstnih telesnih nadlog, nas zasipavajo z množičnostjo in izborom. Pri tem ni moč spregledati spretnosti različnih zdravilcev, terapevtov in tudi nespretnih mazačev, ki so v nenadni modni potrebi po medijsko favoriziranemu zdravju, »lepem« in zdravem izgledu, našli nišo dobrega zaslužka. Pozornejši pogled izvora pristopov in filozofij, ki stojijo za temi šolami, nam odkriva pisano paleta ozadij, ki segajo od indijskih, kitajskih, novodobnih, pa vse do sodobnih psihoterapevtskih pristopov in tehnik.

Med različnimi dietami je pogosto priporočeno oz. zapovedano tudi odtegotvanje od določene hrane in post. Tako med drugim preberemo, da hujšanje daje »veličasten občutek svojih sposobnosti«, kjer doživiš »osvoboditev od prehranjevanja«, ko »razstrupiš telo«. Še več, nekatere tehnike gredo še naprej: da bi dosegli čimprejšnjo »čistost«, se poslužujejo »toaletne črevesja«, kjer si pomagajo s klistirom in magnezijevim sulfatom. Post, da je »črpanje energije iz zaloga organizma«, ki te pripelje do »samospoznanja«. Priporoča se tudi avtogeni trening, ker ti daje zaupanje in pogum, zlasti so koristne jogavaje za dihanje. S takim dihanjem se povežeš z »vseprisotno kozmično energijo«. Učinki postenja so »zdravilni«, prihaja do »samoozdravljenja«. Pogum za tak način odpovedi omogoča, da se »obraz postnika med poste-

njem polepša«. Celo Janez Zlatousti naj bi neke pisał o ugodnem vplivu posta na telo.

Ob vsem povedanem je seveda potrebno reči, da je vsaka zdrava skrb za telesno in duševno ravnotežje dobra in koristna. Tudi ni moč spregledati v današnjem porabniškem času potrebe po osebni askezi, pa čeprav je ta še tako razvidno somatocentrično utemeljena. Celo več: vsaka prakтика nosi sporočilo, da je človek presežno bitje, ki si z lastnim izborom dejavnosti določi cilj, ki ga je moč doseči. Vendar je potrebno biti pri tem ob vsej množici idej in tujih izkušenj, provizornih postopkov in naši kulturi nenaravnih kompilacij, modro izbirčen in previden.

Post najde svoje mesto tudi v krščanski askezi in v praksi sodobnih duhovnih vaj, v molitvenih in meditativnih poglobljanjih. Tako nastane vprašanje, koliko pōstenje v tem okvirju izraža pristno biblično razumevanje odrekanja in pokore, oz. koliko se površno spogleduje z evangeliju tujimi razumevanji. Vprašanje torej, ali ima svetopisemsko sporočilo o postu dovolj jasno utemeljitev samo v sebi, ali pa potrebuje pomoč tujih gurujev, joge in drugih praks in utemeljitev. Ponavljam: vse te tehnike so v svojem redu dobre in za nekatere koristne, če so izbrane in izvajane pošteno. Ni jih pa moč zamenjevati z duhovnostjo, ki ima svojo utemeljitev in navdih v Svetem pismu. Tako je npr. ob svetopisemskem pōstenju vprašljiva manihejska »toaleta črevesja«, ki zamenjuje zemljo za duha.

V razmišljanju se najprej spomnimo pomena hrane, ki je ob pōstenju predmet odrekanja, nato pa preko starozaveznih poudarkov o postu in novozaveznega sporočila sku-

šajmo razumeti pomen posta za današnjega kristjana.

### Hrana

»Post je splošna verska vaja, pri kateri se človek ob določenih časih zdrži od hrane in pijače.«<sup>1</sup> Novozavezni teksti posta ne zaukazujejo. Za duhovno izpopolnjevanje je post bolj priporočena vaja. V stari zavezi (SZ) je bila zapovedana, pomenila je posebno obliko čaščenja Boga. Izhaja iz mnogih še starejših praks pōstenja, ki imajo različne utemeljitve in namene. Tudi Jezus je uresničeval to starozavezno postavbo (prim. Mt 4,2), vendar jo je dopolnil z novimi poudarki (prim. Mt 9,14 in Mr 2,18). Zato je potrebno ugotoviti, kakšno vrednost ima tisto, česar naj bi se človek vzdržal? Kakšen je pomen hrane v SP in kakšno mesto ima hrana za človeka v 21. stoletju?

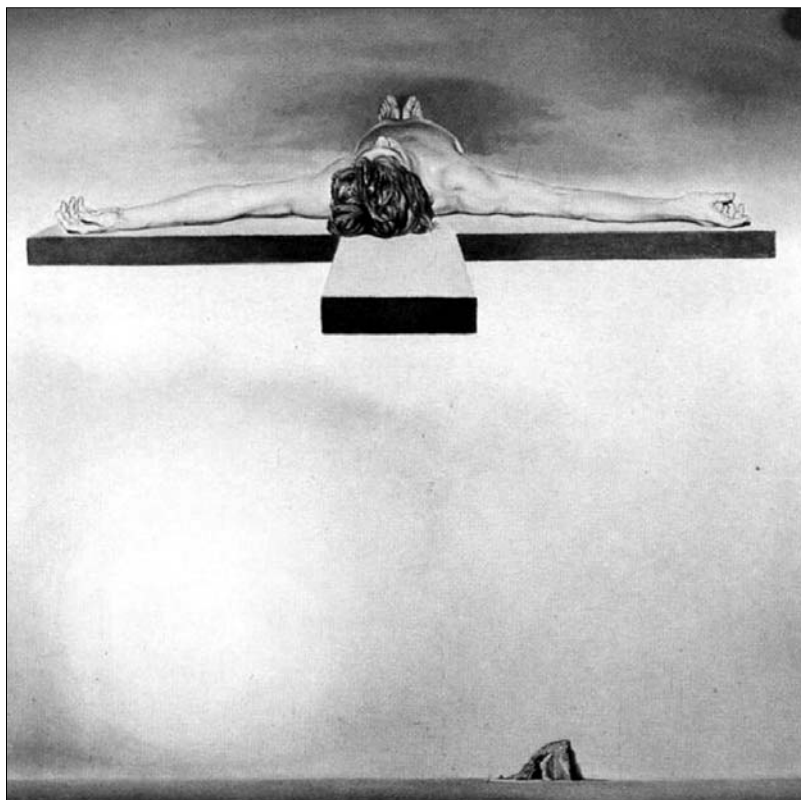
Hrana je božji dar, Bog jo podarja človeku zato, ker želi njegovo življenje in ne smrti. Bog se zaveda pomena hrane za človeka. Dogodki v SZ se v mnogih primerih dotikajo dogodkov s hrano in pijačo, Bog sam vstopa v omogočanje preživetja (prim.: mana v puščavi, Aron, Kana Galilejska, nasičenje množice). Če bi hrana ne imela tolikšne vrednosti, bi verjetno sploh ne mogla postati tolikšen dar. Dar zato, ker sploh ni (samo) od njega odvisno, ob kako obloženi mizi v življenju bo živel. Z njim je treba ravnati spoštljivo, zmerno, saj sicer lahko pride do zlorab, ki telesu povzročijo bolezen. Hrana človeka priklepa na zemljo, povezuje ga z živim in neživim svetom zemlje. Hrana prihaja iz zemlje in se izloča na zemljo. Človek jo preceja, izloči iz nje energijo, brez katere ne preživi. Je *conditio sine qua non* za življenje. Duhovna bitja hrane ne potrebujejo, tudi kamen hrane ne potrebuje. Hrana opominja človeka, da ne more poleteti v stratosfero brez škode. Zanj so se in se še vedno odvijajo vojne, trgovina s hrano na zemlji je silno nepravična; na planetu je več lačnih kot sitih. Hrana postane tudi

sredstvo za uveljavljanje moči in oblasti. Na mnogotere načine in v mnogoterih pomenih vstopa hrana v medčloveške odnose in rituale.

### Osebna izkušnja hrane

Hrana ima v razvoju osebnosti velik pomen. Oralno področje je tisto, s katerim novorojenec prvič stopi po rojstvu v stik z zunanjim svetom. Ta zunanji svet mu predstavlja mati, ki ga hrani in mu preko hrane sporoča odnos fizičnega sveta do njega. Hrano kasneje dopolnijo drugi objekti sveta, ki nam omogočajo pridobivanje in zadrževanje. S potešitvijo lakote so povezane naši prvi vtisi o prijaznem in neprijaznem, pozornem in zavračajočem, ljubečem in hladnem svetu. Motnje, ki se razvijejo v tem obdobju, so lahko globoke in usodne: preko hrane si otrok utrdi zaupljiv odnos do sveta. Če se je otrok moral za hrano boriti, bo ta vzgib za agiranjem ohranil v starosti. Če se nikoli ni nasitil, bo tudi kot odrasel hlatal zanj ali pa si delal zaloge. Če se mu za hrano, za pozornost zunanjega sveta, ni bilo potrebno prizadevati, mu bo vedno ostalo pričakovanje, da mu hrana v vsakem primeru »pripada«. Hrana mu tako preko generalizacije izkušenj kasneje postane reprezentant za okolje, predvsem za druge, za ljudi. Od majhnega lačen človek bo pogosto v življenju grabil zase. Ne bo znal na pravi način pridobivati in ne bo znal na pravi način zadrževati, ohranjati česar koli, kar mu bo po notranjem nareku predstavljalo sitost in osebno varnost preživetja. Mehanizem prenosa je občutek, ki se odvija na kontinuumu ugodje - neugodje. V tem odnosu do sveta pa si bo oblikoval v sebi tudi lastno vrednost, svojo podobo.

Ravno zaradi tega ontogenetsko pomembnega dogajanja človek kasneje v stiskah projicira številne probleme, ki jih ne zmore sam rešiti, v to zgodnje obdobje, ko je bilo zadovoljevanje oralne potrebe tako važno. Pobegne v obdobje dojenčka z znanimi pričakovanji,



Salvador Dalí: **Galín Kristus**, 1978, olje na platnu, privatna zbirka.

da bo ponovno dobil stekleničko, predvsem od tistega, ki bi ga moral imeti rad. V zadnjem času narašča število motenj hranjenja (anoreksija, bulimija)<sup>2</sup>, kjer se naravni potrebi po hrani pridružijo nerazrešeni problemi s pomembnimi bližnjimi in s svojo podobo. Vezani so največkrat na osamosvajanje, ko je treba začeti samostojno odločati in se postavljati na lastne noge. Zato se mnogi mladi, ki se zaradi razvajajočih vzgojnih prijemov njihovih staršev, zaradi zamenjave ljubezni za stekleničko, ali pa nedoslednih in kaotičnih ravnanj, želijo vrniti v čas nazaj. Regresija je univerzalen mehanizem ljudi, ki si niso privzgojili ustreznih življenjskih slogov.

### **Prenos**

Zaradi univerzalnosti pomenov, zaradi pomembne eksistencialne vloge, zaradi tolikih

ugodij, ki jih hrana nudi, se jo je v vseh civilizacijah privzdigovalo na pomembno kulturno in tudi duhovno raven. Tako hrana ne ohranja več samo funkcije zadovoljevanja potrebe po hrani in s tem prispeva k sitosti, ampak postane presežno opravilo. Občutek sitosti je pravzaprav le kibernetiski signal za samoohranitev. Hrana vstopa predvsem v funkcijo podpiranja in vzpodbujanja družabnosti. Ni dobro človeku samemu jesti! Človek ob sebi potrebuje dobre ljudi, s katerimi deli življenjske radosti. Ljudje se zbiramo ob mizi. Miza je središčni element, stičišče srečevanj v družini in v gostovanju. Gost je deležen najizbranejše hrane. Gostitelj želi ponoviti vlogo odgovornega starša. Gost postane drugi otrok, ki mora biti hvaležen in po bon tonu neizbirčen. Vse pomembne reči v življenju se povežejo z druženjem ob hrani: od

rojstva, pomembnih dogodkov v življenju, do smrti. S hrano se želi pridobiti naklonjenost drugih, potrditi privrženost. Hrano poveže s kulinarčno umetnostjo, ki je daleč od samo »najesti se«. Prav tako je pijača simbol praznovanja, brez kozarčka in nazdravljanja ni nobene svečanosti.

Zaradi opuščanja simbolične vrednosti načina hranjenja v sodobnem svetu je nastala v medčloveških odnosih praznina. Člani družine se hranijo v gostilnah, menzah, vrtcih in šolah. Ljudje so se pričeli hraniti in ne več jesti. Hranjenje je postalo tehnika, naglica in metanje »goriva« vase. V to tehniko sodi tudi manjkalorična hrana, polmastno mleko, izogibanje mesnim pripravam hrane. Tako je pričel sodobni čas z ekspres menzami, fast-food hrano, s sendviči in konzervirano hrano, ki jo je moč pojesti sam in hitro, opuščati dejstvo prenosa. Vendar je zanimivo, kako pride ta prvinski prenos zopet po drugi strani na dan: snubljenje že predšolskih otrok, da praznujejo rojstne dneve v restavracijah s hitro hrano. Zunanja oblika so seveda hamburgerji, škrniclji in plastični kozarci. Vendar je torta prava, svečka tudi! Ozadje v tem zasuku je seveda le zaslužek spretnega trgovca, ki je spoznal opuščeno vrednost tega prenosa (= simbola; sin-ballo).

Dejstvo, da se je v sitem svetu razpoložljivost hrane enormno povečala, je prispevalo tudi k njeni manipulativnosti. Ta razpoložljivost je povsem izgubila presežne pomene, ljudi več ne združuje in ne pogloblja njihove medsebojne pripadnosti. Hrana tudi zaradi svoje cenenosti ne predstavlja marsikje več niti eksistenčnega pogoja življenja. Postala je tržno blago, vendar je v sebi ohranila davni spomin na presežnostno funkcijo. Z manipulativnostjo je hrana izgubila tudi mero. Najbolj siti predeli sveta so polni pretiranih debeluhov. Z izgubo mere pa se je v ljudeh povečala negotovost in z njo hlastanje. Tudi temu dejstvu lahko pripišemo težave ljudi, ki jih imajo s hrano.

### Religiozni pomen

Hrana pridobi s prenosom na religiozno področje pravi metafizični in simbolni pomen. Pogan se je želel prikupiti neznanemu bogu tako, da mu je ponudil del svojega lova ali pridelka. V druženje ga je želel privabiti s hrano. Boljši del je namenil njemu! Z darovanjem hrane je želel izpričati svojo odgovornost od njega, zahvaljeval se mu je in prosil ga je za naklonjenost. Hrano pa je pogan pridelval tudi pokojniku v grob: da bo ta lažje prebrodil reko življenja in se ustalil pri večni hrani. Saj, tudi tam ne gre brez hrane!

V prvi Mojzesovi knjigi je pomen hrane opisan že v začetku: Bog je dal semena in zelenje človeku in živalim (prim. 1 Mz 1,29-30). V začetku so živali na istem nivoju kot človek, niso sredstvo za hrano. Ta njihov položaj se spremeni šele po Noetu. Bog sam ne rabi hrane: on je dajalec življenja, on ima življenje v sebi. Zato je to, kar jemo, od Boga. Živimo iz Boga. Vse, ker je On podaril, je dobro. Vendar je človek grešil. Greh je bil v pohlepu po hrani v tem, da bi tudi on postal dajalec hrane. Kot Bog! Uprl se Mu je preko stvari, ki jih je On dal. Stara zaveza nadalje pripoveduje, kako so se pomembne stvari božjega varstva izvoljenega ljudstva dogajale s hrano: Ezav je prodal prvenstvo za hrano, brat Jakob si ga je kupil s hrano (prim. 1 Mz 25-27). Pogodbe so se sklepale ob obedih. Estera je rešila svoj narod tako, da je povabila kralja na gostijo (prim. Est 5,5).

Z Jezusom je postala hrana obredni simbol, ki je s praznovanjem zadnje večerje združila vernike prvih cerkva. *To delajte v moj spomin* (Lk 22,19)! Združuje jih tudi danes v Cerkvi. *Jezus jim je rekel: »Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo«* (Jn 4,34). Pomen hrane je primerjal s poslanstvom, ki ga je imel opraviti kot Božji sin. Vendar je on pogansko hrano zamenjal z delom za božje kraljestvo. Še bolj prepričljivo in direktno: Jezus sam se je

položil v jasli nam vsem za hrano (prim. Lk 2,7). In še: *Močna hrana je za odrasle, za take, ki imajo zaradi svoje trajne drže izurjena čutila, da razlikujejo med dobrim in zlim* (Heb 5,14). Prizadevanje za božje kraljestvo je pravzaprav močna hrana, ki nasiti odrasle. Otrok ne! In čutila niso izgubila mere, da bi se naširali, ampak so izurjena, taka, da razlikujejo med dobrim in zlim. Čutila merijo na razlikovanje duhov, na tehtanje med božjim in zlim, med pretirano skrbjo zase in skrbjo za brata, med pohlepom in karitasom.

Vsekakor je pomen hrane v novi zavezi (NZ) pozitiven, saj upošteva izročilo razumevanja hrane tudi iz stare zaveze. Jezus je srčno sodeloval pri obredih, ki so povezani s hranjenjem in pitjem, čutil je pomen hrane za ljudi, hrano je povzdignil v obred, ki v času Cerkve ponavzočuje njega samega. V NZ ni srečati zlorabe hrane. Pomanjkanje je pomenilo žalost, siromaštvo, ki ga je potrebno odpravljati. Hrana nikoli nima zaradi svoje uporabne vloge pomena manjvrednega instrumenta za človeka. Odnos je spoštljiv. Poudarek je izrecno postavljen na to, da to, kar pride iz ust (= srca), človeka umaže, in ne tisto, kar gre vanj (= kar poje) (prim. Mt 15,11 in Mt 15,18). Kristjana torej vsaka hrana opozarja na duhovno hrano, ki pa je od Jezusa naprej prizadevanje za božjim kraljestvom. In s tem simbolom je potrebno ravnati spoštljivo: kruh je v zanj pripravljenem mestu, vino mora biti v kleti, hostija ima svoj tabernakelj. Kruh na cesti se pobere in poljubi!

### Post

Če odmislimo vse ostale koristi posta, ki jim je treba priznati pozitivno vlogo, je pravi post v najelementarnejšem pomenu za verujočega to, da mora »izražati človekovo priznanje, da ni vreden več živeti ..., in s tem radikalno naravo njegove spreobrnitve« (K. Barth)<sup>3</sup>. Ko položiš pred Stvarnika tisto, kar si od njega dobil kot najvrednejše, svoje

življenje. Naj On razpolaga z njim! Ta gesta mora biti spoštljiva do Njega. Narobe bi bilo, če bi prenehal jesti do umrtja.

V starozaveznem pomenu je odtegnitev hrane religiozni dogodek. Človek se je v SZ postil, ko se je znašel v stiski, ko je prišla nesreča, ko je prihajalo do sporov. Starozavezno obnebjje razumevanja Boga je bilo, da je vsaka nesreča povezana s človekovo krivdo. Najbolj presunljivo se je s tem boril Job. Starozavezni človek je čutil, da se mora postiti takrat, kadar je imel živ odnos z Bogom, v prošnji molitvi: *David je zaradi dečka prosil Boga; strogo se je postil, in kadar je vstopil, da bi prenočil, je spal na tleh* (2 Sam 12,16). Postil se je takrat, ko je bil skrušen pred Bogom, ko je bil v stiski in žalosten. Postil se je ob kesanju: *Ko je Ahab slišal te besede, si je pretrgal oblačila, si nadel raševino na golo telo in se postil, spal v raševini in hodil potr* (1 Kr 21, 27). V preizkušnjah: *Ko sem slišal te besede, sem se usedel, jokal in žaloval dneve in dneve; postil sem se in molil pred nebeškim Bogom* (Neh 1,4). Post pa je povezan s spreobrnjenjem. Izaija (58, 1-12) je poudaril, da se treba postiti, *da odpneš krivične spono in razvežeš vezi jarma, da odpustiš na svobodo zatirane in zlomiš vsak jarem?... da daješ lačnemu svoj kruh in pripelješ uboge brezdomce v hišo, kadar vidiš nagega, da ga oblečeš,...da odpraviš jarem iz svoje srede, kazanje s prstom in varljivo govorjenje, če daješ lačnemu, kar imaš sam rad, in sitiš revežu grlo...* Post je uvod v odpoved, v drugačno ravnanje. In, kar je ob tem najpomembnejše, post ni nikoli post sam zase. S postom gre tudi človekova pripravljenost za spremembo, za metanojo. Pravzaprav: pōstenje je namenjeno edino temu notranjemu prizadevanju. Brez tega je post le prehranjevalna poza.

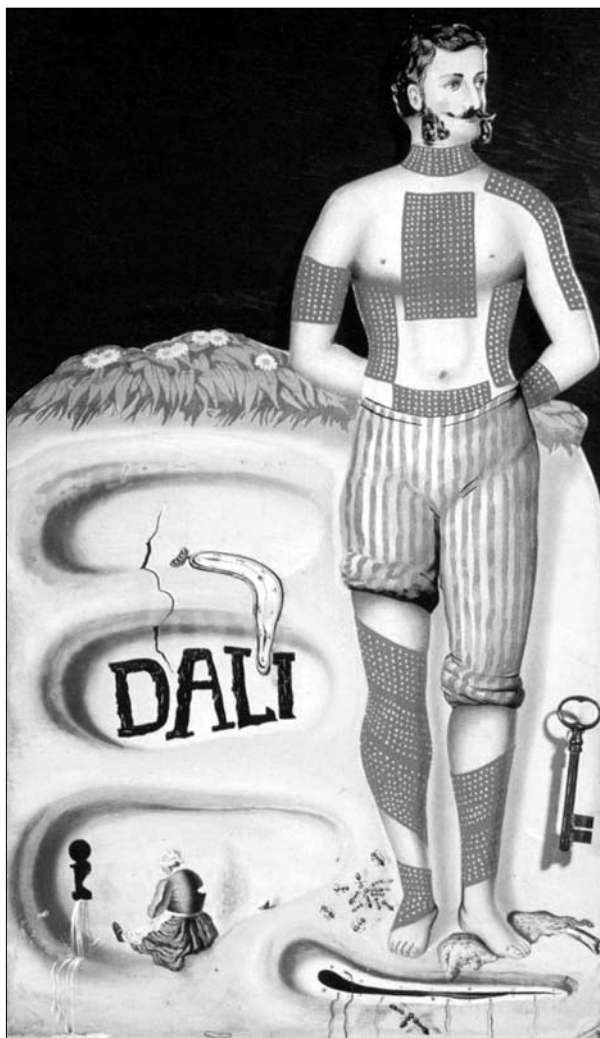
V novi zavezi post ni nekaj tako izpostavljenega kot v stari zavezi. Če je bil v SZ post povezan z vsesplošnim občutkom krivde, tega po Jezusovem prihodu ni več čutiti. Ko s krstom vstopimo v božje kraljestvo, se nam



odveže izvorni greh in postenje nima več izvora v kozmičnem občutku krivde. Greh je osebni prekršek, za katerega se mora vsak posameznik pokoriti. Nova zaveza pa poglobi takšno Izaijevo razumevanje postenja. Post je v NZ neobičajno stanje. Omenjen je le nekajkrat. Učenci so opazili, da ima Jezus do posta drugačen odnos: *Tedaj so stopili k njemu Janezovi učenci in rekli: »Zakaj se mi in farizeji toliko postimo, tvoji učenci pa se ne postijo?« Jezus jim je dejal: »Ali morejo svatje žalovati, do-*

*kler je ženin med njimi? Prišli pa bodo dnevi, ko jim bo ženin vzeta, in takrat se bodo postili (Mt 9, 14-15).* Jezus daje v ospredje prihod nebeškega kraljestva, ki ga prinaša. To pa je razlog za veselje, za praznovanje.

Post je v novi zavezi povezan z molitvijo: *Nato so med postom in molitvijo položili nanju roke in ju odposlali (Apd 13,3).* V vsaki Cerkvi sta določila starešine in jih z molitvijo in postom priporočala Gospodu, v katerega so verovali (Apd 14,23). Jezusovi učenci so izbrani in



Salvador Dalí: Surrealistični plakat, 1934, mešana tehnika, privatna zbirka.

sprejeti z molitvijo in postom vse skupnosti. Način izbora je pomenil, da sedaj med njimi živi preko njih nekdo Drug. On ima pobudo. In tudi zunanja oblika posta je pomembna, saj ta izraža notranjo človekovo držo: *Kadar se postite, se ne držite čemerno kakor hinavci; kazijo namreč svoje obraze, da pokažejo ljudem, kako se postijo. Resnično, povem vam: Dobili so svoje plačilo* (Mt 6,16)<sup>4</sup>. Zato religiozni post ni za otroke, ni za nezrele, ni za tiste, ki se ne najdejo - saj se bodo ustavljali zgolj ob pritegovanju, šli se bodo duhovni ekzercir, ne bodo pa merili čez. Tudi ni za ošabne, če ti želijo le dokazovati svojo ponižnost, ker ne bo iskrena. Ni za jogije, ker bodo ti iskali le nekakšna samozadovoljstva ob pritegovanju in manihejski občutek »čistosti telesa«. *Kadar pa se ti postiš, si pomazili glavo in umij obraz. Tako ne boš pokazal ljudem, da se postiš, ampak svojemu Očetu, ki je na skritem. In tvoj Oče, ki vidi na skritem, ti bo povrnil* (Mt 6, 17-18). Tako je post bolj osebna odločitev za odpovedovanje kot nekakšna skupinska seansa, v kateri se celo tekmuje, kdo bo dalje vzdržal.

Najbolj celovito pa spregovori o postu Matej (prim. 6, 1-18). K popolnosti Jezusovega učenca, ki je podobna popolnosti Očeta (prim. Mt 5,48), spada miloščina, molitev in post. Miloščina kot odnos do ljudi, molitev kot odnos do Očeta in post kot odnos do sebe. Pri miloščini je pomembno, da se z njo ne hvalimo, ker tako *ne bomo imeli plačila pri Očetu*. Pri molitvi *pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu, ki je na skrivnem*. Kadar pa se postiš, *si pomazili glavo in umij obraz*. Vsa ta dejanja popolnega življenja so osebna dejanja, skrita, intimna. Ne smemo jih izpostaviti ulici, da bi ne bila onečaščena, preden preidejo v prakso. Imajo individualni značaj in so umerjena po vsakem človeku posebej. So tisti notranji pogoj za svetost, ne smejo pa se razglašati, saj s tem izgubijo pristnost. Saj če jih učenec v tihoti svoje kamrice prakticira, bo njegov primer zasijal v

dnevni svetlobi in bo pomenil bratom vzpodbudo za svetost. Oče vidi v srce, njegov pogled je zadosten. S postom torej človek vzpostavi poseben odnos z Njim in to pokaže tudi na področju, ki je zanj pomembno. Temu slogu sledi odločitev, sklep, da bo kaj spremenil v življenju. Ne ostane le pri odpovedi, ampak dodaja, pogloblja.

Cerkev predpisuje post pred velikimi prazniki, ki se jih v bogoslužnem letu spominjamo in so duhovnemu življenju vzpodbuda za posnemanje Jezusa. Kot vzgojno občutljiva ne predpisuje posta vsevprek, ampak ima za posameznike spreglede in izjeme. Ve namreč, da *močna hrana še ni za otroke* (Heb 5,14). Sicer pa lahko kristjan po svoji presoji izbere post za svojo duhovno vajo kadar koli in ne le ob zapovedanih dneh. Ob razumevanju človeka Cerkev predlaga tudi drugačne odpovedi pri stvareh, ki so sicer dobre in koristne.

Podobna odpoved »zaradi božjega kraljestva« je tudi celibat za tiste, ki tako *močno hrano* prenesejo. Kdor se ustavlja le ob nespolnosti, razume to odpoved le mehanicistično in ne kot simbol. Tistemu, ki si skladno z darom izbere neporočenost, bo ta njegov življenjski slog kazal v duhovno smer, ne bo pa v odpovedi užival zaradi njene »čistosti«. Celibater ne sovraži zakonskega življenja, da bi opravičil svojo odpoved.

Menim, da pri krščanskem postu ni potrebno uvajati nobenih posebnih tehnik, ki bi pripomogle v smislu *hitrosti* postenja. Tudi ni potrebno nobenega *zdravljenja* pri tem, saj se bolan človek ne sme podvreči tveganim praktikam s telesom. Tak naj si najde druge odpovedi, kar bi mu moral svetovati duhovni voditelj. Tudi izraz *čiščenje* je pri postenju dubiozen, saj čistimo tisto, kar je umazano. Ali je telo po sebi umazano? Ali je hrana umazana, strupena? Tudi izraz *razstrupljanje* ne sodi v postno opravilo, saj ne gre za kemične postopke. Ali se naj pri postu usmerimo na hrano ali naj v odpovedi iščemo Boga? Ali ni

pri tem vseeno, kdaj se nam bo prebavni trakt izpraznil? Ali naj pri postu sledimo blatu ali Duhu? Postiti se začneš takrat, ko si se tako odločil, in ne šele takrat, ko se (počasnejše) telo odzove. Zato je aktivna asistenca pri odvajanju *preusmeritev iz vsebine na obliko*: za takim poskušanjem stoji lahko človek, ki je izgubil občutek za lastno mero, »zdravilec«, ki se mora vključiti v telesni proces zato, da bi dokazal svojo onnipotenco. Pri tem pa pozablja, da je post odpoved v volji in nameh, v spreobrnitvi, in ne v tem, da nimaš nobene hrane več v sebi. Ostajati pri opravih s telesom (tudi pri raznih odvajalih in sodah, pri blažitvah občutka lakote ipd.) pomeni ostajati pri sebi in ne pri izročitvi svojega telesa Bogu. Če pa post ni možen brez fizične asistencie, potem je vprašljivo, ali ga tisti človek, ko mu telo signalizira, da je šel predaleč, sploh sme nadaljevati. Verjetno pa je pri postenju potrebno poznati svoje telo in njegovo odzivanje. Za to pa je potrebno morda sprva prakticirati krajše poste, da bi videli, ali zmoremo tudi daljše. V postu je treba tudi molčati in poslušati, kaj nam govori Bog. Duhovni voditelj mora presoditi, ali tisti, ki se posti, to počne celovito, ali pa morda z odtegotvanjem hrane ne nadomešča prikrajšanosti za hrano (= ljubeznijo), ki je ni bil deležen v najzgodnejšem otroštvu. Post naj bo radostno odrekanje, ne pa nevrotično zanihanje telesne potrebe ali pa filistrsko tehtanje zalogajev in gramov.

### Sklep

Hrana mora biti človeku vrednota, da bi jo lahko položil Bogu kot dragoceni dar. Ne sme biti zaničevana postranskost, saj sicer izgubi vrednost podarjenega. Prav tako ne sme biti v času postenja osovražena reč, da bi bil

post lažji. V tem vidim »bližnjice«, ki v duhovnem življenju niso sredstvo za približevanje Bogu. Hrana in pijača nista nikoli strup, da bi ju bilo potrebno izganjati s prezirom. Vprašati se pa je treba, ali imamo v življenju tak slog hranjenja, ki je pravilen in uravnotežen, da nam ni potrebno jesti škodljivih reči. S postom ni moč »popravljam« tistega, kar vsak dan ne izberemo za najpravišnje. Telo pa izloča samo tisto, kar je po telesnih procesih postalo odveč in ne škodljivo. Vedeti je treba, da so te – sedaj odvečne stvari – bile sprva koristne in dobre, ter da je smešno, če jih za naše potrebe naenkrat smatramo za škodljive. Dobro in dopadljivo je tudi telo, ki smo ga dobili v dar od Boga, da z njim lahko delamo dobra dela.

Jezusov učenec bo darežljiv, molil bo in se postil. Vse to zato, ker so to dejanja krščanske popolnosti. To bo počel v tihoti srca, da ga bo videl le Oče.

1. A. Grabner - Haider, Kraševc, J. (1984), Biblični leksikon, Celje, Mohorjeva družba, str. 571.
2. Temeljne informacije o motnjah hranjenja je mogoče najti v poglavju Eating disorders, v: Kaplan and Sadock's Synopsis Psychiatry, Williams & Wilkins, USA, str. 689-698, in na spletnih straneh: <http://www.eating-disorder.org/>; <http://www.med.over.net/>. V Sloveniji je mogoče dobiti pomoč pri motnjah hranjenja v številnih javnih in zasebnih svetovalnih in terapevtskih ustanovah (Glej revijo MUZA, izdaja Društvo za ustvarjanje in kvaliteto življenja, Kongresni trg 1, Ljubljana).
3. Komentar k Mt 6, 16, v: *Sveto pismo stare in nove zaveze (SSP)*, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1996, str. 1485.
4. V komentarju k Mt, 6,2 se omenja »religiozna igra«. Tisti, ki se posti ali daje miloščino, ne more biti igralec, tak, ki hlini pobožnost zaradi koristi. Pravo postenje ni nikoli zaradi koristi. V: *Sveto pismo stare in nove zaveze (SSP)*, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1996, str. 1484.

# Primerjava duhovne poti Janeza od križa in Terezije iz Lisieuxa

## 2. del

### 6 Pot k Bogu

Janezova simbolična lestev na poti k popolnosti je prispodoba ravno tako kot bolj poznane stopnice popolnosti. Vzpenjanje po stopnicah ali lestvi je tudi za človeka, ki ga je prevzelo hrepenenje po Bogu, vseeno sad človeškega napora, posebno v dejavni noči.

Na lestvi se vzpenjaš in padaš, saj imajo milosti, ki prihajajo od Boga, lastnost, da dušo obenem ponižujejo in dvigajo. Ob izkazanju milosti se duša dvigne k Bogu in se ponižuje v sami sebi. Stanje popolnosti, h kateremu duša teži, namreč vsebuje dve prvini: spoznanje Boga, kar duši daje veličino, in spoznanje samega sebe, kar jo ponižuje. Na tej poti torej ponižanje postane povišanje in povišanje se spremeni v ponižanje. "Kajti vsak, kdor se povišuje, bo ponižan in kdor se ponižuje, bo povišan." (Lk 14,11)

Duša, ki hoče stvar premisliti, zlahka opazi, kako za trenutkom sreče prideta vihar in bridkost. Zdi se, da ji je bilo obilje dano le z razlogom, da jo pripravi in okrepi za pomanjkanje, ki bo sledilo. Duša ni nikdar trpinčena, ne da bi bila potem oživiljena, zato za revščino spet pride zatišje in obilje.

To je običajno dogajanje v stanju kontemplacije, dokler duša ne doseže stanja miru. Nikdar nima obstanka, neprestano se vzpenja in pada. Šele ko si je pridobila popolne navade, je konec dviganja in padanja. Duša je prispela na vrh lestve in dosegla svoj cilj – združitev z Bogom.

Lestev bogozrenja izhaja iz Boga. Ponazarja jo lestev, ki jo je v spanju videl Jakob (prim. 1 Mz 28,12). Pismo pravi, da se je vse to dogajalo ponoči, ko je Jakob spal, kar pomeni, da je pot k Bogu zelo skrivna, drugačna od človeške modrosti. To je prav očitno, saj ima človek običajno za največje zlo, kar mu je najbolj v dobro, namreč, da samega sebe izgubi in izniči. Velja tudi obratno, kar najmanj velja, – tolažbo in veselje – pa ima za najboljšo,<sup>1</sup> oziroma kot pravi sveti Pavel: "Modrost sveta je nespamet pri Bogu." (1Kor 1,20)

Zgoraj navedena razmišljanja je dobro razumela sveta Terezija, ko pravi, da ne išče tolažbe in veselja, saj se ni darovala, da bi sama doživljala uteho, ampak da bo v veselje temu, ki se mu da. Istočasno ne dela zato, da bi si nabrala zaslužnj, ampak da bi Bogu naredila veselje.

### 6.1 Mala pot

Kljub globokemu razumevanju nauka svojega učitelja je Terezija "premajhna", da bi se vzpenjala po Janezovih stopnicah popolnosti. Zaveda se svoje človeške omejenosti, kot pravi sveti Janez: "Največja muka, ki jo trpi duša, je spoznanje lastne revščine. Zazdi se ji, da je polna zla in grehov, kajti Bog ji daje luč samospoznanja v noči zrenja." Težko bi rekli, da se je Terezija imela "za polno zla in grehov," vendar je doživljala napetost iz nasprotja med najvišjimi stremljenji duše in istočasnim človeškim uboštvom.

"Njene napake se zdijo včasih mikroskopske in zaskrbljenost ob njih prav nerazumlji-

va. Vendar Tereziji pri tem ne gre toliko za posamezne grehe kot za temeljno občutje svoje omejenosti, ki je z govorico tistega časa prej slabo kot dobro izraženo. Leta in leta so jo porivali na to mejo, češ da ji vrtenje okoli sebe v iskanju lastne popolnosti v resnici ni pustilo, da bi prišla k Jezusu.”<sup>2</sup>

Terezija se na kratko opiše: “Moja narava je pač taka, da mi strah vzame pogum, medtem ko ljubezen stori ne samo da hodim, ampak letam!” Ali je kdo od nas sploh kaj drugačen? Terezija si je po neki spovedi leta 1891, ko ji je spovednik zagotovil, da njene slabosti ne žalijo Boga, upala s polnimi jadrji odpluti na morje zaupanja in ljubezni. Nikoli prej ni slišala kaj takega. Napolnjena je bila z veseljem in tolažbo, dobila je moč za potrpljenje sama s sabo. Ljubezen je storila, da je lahko poletela.<sup>3</sup> Leta 1893 piše sestri Celini: “Kako lahko je ugajati Jezusu in razveseliti njegovo srce! Ni treba drugega, kot da ga ljubimo, ne da bi gledali sami sebe, ne da bi opazovali svoje napake.”<sup>4</sup>

Jezusa njene napake torej ne žalijo. Zaradi njih pa se vseeno čuti majhna pred Bogom. Potem najde besedo: “Če je kdo prav majhen, naj pride k meni.” (Prg 9,4) Jezus torej ljubi majhne in jih vabi k sebi. Kakšna pot je primerna za male? Kako naj otrok pride do očetovega obraza? Da, oče ga dvigne k sebi! To je torej mala, kratka pot, tako primerna za otroke. Ko Terezija ponižno sprejme vso svojo človeško majhnost, in ko odkrije, da Jezus ljubi prav ta njen nič, lahko z zaupanjem pričakuje Jezusove roke, da jo dvignejo v božje naročje.

Čeprav Terezija že od malega čuti veliko željo po svetosti, žal ob primerjavi s svetniki vedno znova ugotavlja, da so svetniki kot gora, ona pa zrno peska ob njih. Za ohranitev poguma si reče, da dobri Bog ne navdihuje neuresničljivih želja in zato sme, kljub majhnosti, težiti k svetosti. Nemogoče je, da bi zrasla, zato se mora prenašati takšno, kot je, z vsemi nepopolnostmi.

“Toda poiskala bom način, po katerem bi šla v nebesa po mali poti, čisto ravni in kratki poti. Moram najti kako popolnoma novo pot, saj smo v dobi iznajdb. Tudi jaz bi rada kako dvigalo, ki bi me dvignilo k Jezusu, zakaj premajhna sem, da bi mogla sopihati po utrudljivih stopnicah do popolnosti. In glej, našla sem tele besede: ‘V svojem naročju vas bom nosil in na kolenih vas bom ljubkoval’ (prim. Iz 66,13) Nikdar prej niso tako mile besede vzradostile moje duše! Dvigalo, ki naj me dvigne do nebes, so tedaj tvoje roke, Jezus. Zato ni treba, da zrastem; nasprotno, majhna moram ostati. Da, celo **vedno manjša moram biti!** Moj Bog! Presegel si vsako moje upanje! Naj vedno opevam tvoje usmiljenje!”<sup>5</sup>

Terezijino dvigalo je ob tem genialno odkritje. Razume, da Boga mnogo bolj zanima njena revščina, kakor velike kreposti, ki bi mu jih mogla darovati. Svojo revščino odkrije kot dragocen biser, vreden iskanja: “Potrpežljivo moraš ljubiti svojo bedo.” **Njena revščina tako postane pot do Boga.**

In ne samo to, ker se ljubezen le z ljubeznijo plača, se ob tem zaveda svoje človeške omejenosti, želi, da ji Jezus **posodi še svojo ljubezen**, da bo z njo ljubila, saj se ji zdi njena premajhna. Vse pričakuje od Boga. Njeno zaupanje je brezmejno.

Stopnice popolnosti so kljub vsemu sad človeškega napora, neprestano bolj ali manj težavno vzpenjanje, čeprav sveti Janez poudarja, da je stopiti na to pot in hoditi po njej le dar. Vsa Terezijina askeza temelji na velikodušnosti in zaupanju, opre se le na božje usmiljenje, ki ga ponazori z dvigalom. Prav tukaj je razumela, v čem pot strmih stopnic popolnosti popolnoma nasprotuje evangeljski svetosti, saj Jezus pravi: “Kdor se povišuje, bo ponižan” (Mt 23,12).

Sveti Janez to razume, kot je že bilo opisano, da ponižanje na lestvi (Terezijin padeč, poniževanje sester ob očetovi bolezni,

kar jo utrjuje v ponižnosti), pomeni povišanje na lestvi. Obratno pa povišanje, ki sledi zaradi večje ponižnosti, pomeni jasnejše spoznanje Boga, kar privede do občutka še večje nevrednosti, po njeno majhnosti, pred Vsemogočnim.

Terezija to svojo majhnost sprejema, celo ljubi, in to iz več vzrokov; tako jo je namreč ustvaril Bog, vsako ustvarjeno bitje pa je njegova edinstvena umetnina. Poleg tega pa se le k majhnim Bog sklanja, jih nosi na rokah in jih ljubkuje. "Veliki" pa se morajo sami vzpenjati.

Lafrance ponazarja ta dva načina duhovne hoje s priliko o farizeju in cestninarju. Terezija se postavi v vlogo cestninarja. Prvi predstavlja "strme stopnice popolnosti", ki je naravna, humanistična in svetna popolnost. Drugi, ponazorjen z dvigalom, pa predstavlja globoko krščansko držo, ki je kesanje.<sup>6</sup> Tako Terezija najde svoj način, da s svojim otroškim, popolnim zaupanjem v božje usmiljenje Boga "prisili", da jo dvigne. S tem tudi nas pouči, da bolj ko smo slabotni in bedni, bolj smo primerni za delovanje ljubezni.

Otrok je odprt, steguje roke k očetu, mu brezmejno zaupa in ga ljubi nad vse, ob tem je popolnoma predan očetovi volji, da ga bo vzel k sebi, ko bo hotel. Najprej ga Oče razvaja s čudeži, dokler ima vero kot gorčično zrno, da mu slabotno vero okrepi (Terezijin prvi grešnik Pranzini), potem pa ga pusti, da preizkusi njegovo vero, saj za svoje najbližje ne prestavlja več gora, dokler ni njihova vera zares preizkušena.<sup>7</sup>

Terezija ni izgubljeni otrok, torej ni treba, da bi ji Jezus pripravil pojedino, ker je vselej pri Njem. (Lk 15,31) Naš Gospod želi pustiti zveste ovce v puščavi. Zaupa jim, ne morejo več zabloditi.<sup>8</sup>

Tako tudi v vlogi otroka Terezija ne doživlja samo tolažbe, ki jo Bog daje svojemu najmanjšemu. Če naj le-ta po svetem Janezu kdaj zraste, mu odvzame mleko in mu da je-

sti trd kruh s skorjo. Terezija sicer ne sme zrasti, a vseeno spozna trpeče božje obličje. Tudi otrok sočustvuje, če oče trpi zaradi svojih ostalih otrok in skuša storiti vse za svoje brate, samo da bi očetu vsi delali veselje in ga osrečevali. Večkrat tudi ugotavlja, da Jezus spi, kadar ona trpi, vendar mu ob tem zatrjuje, naj se ne boji, da bi ga zbudila.

### 6.2 Smisel trpljenja

Sveti Janez je globoko doživljal Kristusovo trpljenje. O tem govori tudi njegovo redovno ime Janez od Križa. Enako naravnost najdemo pri sveti Tereziji. Tudi ona je gojila posebno pobožnost do Križanega in nosila njegovo ime "svetega Obličja". Trpljenje, potopljeno v ljubezen, je osnovna in stalna poteza njenega življenja.

Ob tem je zanimivo razmišljanje, kako so ju doživljali sodobniki oziroma kako se njuno trpljenje kaže navzven. Naj na kratko povzamem, da je pri svetem Janezu trpljenje nekako zunaj (njegova akcija) in ljubezen znotraj, kar je končno značilnost moške narave. Sveta Terezija pa ima, čisto v skladu s svojo žensko naravo, ljubezen zunaj in trpljenje (dosti časa tudi telesno) tako dobro skrito, da so vsi mislili, da vedno plava v tolažbah. Celo na bolniški postelji, ko umira zaradi jetike, ji to skoraj "očitajo". Sama pa pravi, da ji niti en sam dan ni minil brez trpljenja.

Bogu se človeško trpljenje upira, in to je spoznala tudi Terezija. "Ljubi Bog, ki nas tako ljubi, trpi, ker nas mora pustiti na zemlji, da izpolnimo čas preizkušnje. Trpljenje ni delo dobrega Boga, Očeta, od katerega izvira vsako dobro. Je delo greha, sad izvirne nesreče. Ta grenki sad čudovito usmiljenje preoblikuje v plemenito zdravilo."<sup>9</sup>

Ne navadne so te besede svete Terezije o vzroku trpljenja, če jih primerjamo s takratno, pa tudi z današnjo, splošno razširjeno predstavo v zahodni teologiji, kjer se zdi, da Bog ob človekovem trpljenju sicer ne uživa, da pa

si ga vseeno "želi".<sup>10</sup> Gre za novo občutljivost za trpljenje. Terezija si ne želi lahkotnosti. Njeno kratko življenje je bilo vrsta preizkušenj, med katerimi je bila najbolj boleča očetova norost. Ne pozabimo tudi, da je štirikrat "izgubila" mamo! Toda temu trpljenju ne pripisuje vrednosti odrešenja, k čemur se pogosto nagibajo kristjani in kar očitajo nasprotniki krščanstva.

Trpljenje je za Terezijo sredstvo za dosego cilja. S tem se pridružuje globoki misli iz pisma Filipljanom in Hebrejcem: Kristusovo trpljenje je posledica njegove poslušnosti Očetu. Ni mu vsiljeno, ker bi trpljenje imelo vrednost samo na sebi. Toda po padcu je trpljenje hitro sredstvo za dosego cilja. Po njem lahko Boga nesebično sprejmemo in odkupimo nepravilno uporabo svobode. Trpljenje je plemenito zdra-

valo, je ugotovila Terezija. "Kako dobro dene ta beseda moji duši! Zdaj razumem, zakaj nas pusti trpeti!" Ko pomislimo na ugovor racionalizma, humanizma in komunizma proti krščanskemu nauku kot sovražniku sreče, lahko ocenimo, kako prava je ta smer Terezijine mistike.<sup>11</sup>

Povrnimo se k opisu trpljenja po nauku svetega Janeza, ki ga doživlja duša v noči čutov in še posebno v noči duha. Duša trpi zaradi svoje bednosti pred božjo veličino. Misli, da jo je Bog zavrzel, ker je tako ničvredna. Zdi se ji, da jo zaničujejo tudi prijatelji. Nihče ji ne more dati tolažbe. Ne more moliti, čeprav silovito ljubi Boga. Pada v brezno brezupa, peklenske bolečine jo objamejo, raztaplja se prav v svoji biti, živa se pogreza v kraljestvo mrtvih in dozdeva se ji, da bo vedno tako tudi ostalo.



Sv. Terezija iz Lisieuxa na samostanskem vrtu malo pred svojo smrtjo.

Terezija ne opisuje podrobno svojega notranjega trpljenja. Govori sicer o suhoti, še posebno med molitvijo, ki je trajala sedem let. Večkrat poudari, da nima nobene tolažbe, vendar je tudi ne pričakuje. Govori o skušnjavah proti veri zadnjih osemnajst mesecev življenja, ki jih doživlja skupaj z neverujočimi, a je sama to želela. Ali je bila res oropana prave temne noči, kot se sprašuje von Balthasar:<sup>12</sup> Saj pravi, da ji ni težko... (primerjaj s sledečimi poglavji). Terezija je namreč tudi otrok, kateremu je Bog odmaknil vse velike kamne, da se ne spotakne. Kako lahko to razumemo? Krize temne noči so namenjene očiščevanju duše, rasti v ponižnosti. Če je Terezija otrok, je majhna, ponižna, torej se v tem smislu nima česa bati. In res, ni ji težko. Zato se razlagalci sprašujejo o resničnosti njene temne noči.

Kljub vsemu lahko zaslutimo njeno muko. "Slabo molim," je večkrat potožila. Na smrtni postelji večkrat prosi, naj molijo zanjo, saj "zase si človek ne upa prositi".<sup>13</sup> Na veliki petek, leto in pol pred svojo smrtjo, sede "za mizo z grešniki" in začne okušati svojo najtemnejšo noč, ki traja do konca. Oblaki so zakrili njeno sonce in vse nebo. Njena deviškost okuša greh sveta. "Dopustil je, da je moja dušo zajela najgostejša tema, da mi je bila misel na nebesa, prej tako sladka, zdaj le še vir boja in trpljenja. Povedati bi hotela, kaj doživljam, pa ugibam, če je to sploh mogoče. Vse je izginilo."<sup>14</sup>

Ali ne opisuje sveti Janez, mojster izražanja, ravno to dogajanje? Res je, da trpljenje, ki ga lahko opišemo, ni več trpljenje. Terezija sama ugotavlja, da ga ni moč opisati. Ob vsem tem le z voljo, brez vzhičenosti, ohranja živo vero, neskončno zaupanje in brezpogojno ljubezen (primerjaj z naslednjimi poglavji). "Ohranila je vero, ker je ohranila ljubezen."<sup>15</sup>

"Ljubezen se docela poteši šele, ko se poniža prav do nič, in ko ta nič spremeni v plamen. Vedno občudujemo, do kakšnih vrhov

ljubezni se je povzpela, toda težko si predstavljamo, do kakšnih globin bede se je spustila, da se je lahko dvignila do tiste višine ljubezni, ko je mogla uresničiti besede svetega Janeza: "Tako sem se ponižal, da sem letel više in više in končno cilj sem dosegel".<sup>16</sup>

### 7 Umreti od ljubezni

Misel svetega Janeza o smrti se je v njegovi smrti tudi popolnoma uresničila. Takole je o njej zapisal: "Popolna ljubezen do Boga naredi smrt prijetno in daje okušati največje radosti. Tisti, ki tako ljubijo, umrejo s toplim srcem in zapustijo svet v naglem poletu, ker jih navdaja veliko in močno hrepenenje, da bi bili združeni z Bogom." Na smrtni postelji je še enkrat objel in poljubil križ in v roki z njim umrl, izčrpan od trpljenja, umrl kot žrtev svoje velike ljubezni in "odšel prepevat jutranjice v nebesa".<sup>17</sup>

V Tereziji je zelo dolgo tlela želja po nebesih. Tam bo mogla ljubiti z brezmejno ljubeznijo. Prav tako kot je veliko njeno hrepenenje po nebesih, si želi tudi smrti iz ljubezni. To so bile njene stare sanje. Spoznavala je nemoč človeške ljubezni in smrt se ji je dozdevala kot trenutek, ko se vsa ljubezen zlije v predanost same sebe božji volji. V svojem darovanju je prosila za to mučenje ljubezni, od katerega naj bi naposled umrla. Razumevanje smrti se je polagoma razvijalo.

V začetku je Terezija pričakovala smrt v čudežnem zanosu, kot je brala pri svetem Janezu. Vendar so bili v noči telesnega, moralnega in duhovnega trpljenja občutki ljubezenske prevzetosti zelo daleč od nje. V temelju je še vedno ostala smrt iz ljubezni, spremenil pa se je njen način. Svoj položaj je razumevala v luči, ki prihaja od razpetega Kristusa na križu.

"Naš Gospod je umrl v tesnobi, na križu, in to je najlepša smrt iz ljubezni." Na koncu je tudi sama sprejela tako smrt: "Še nikoli nisem tako globoko doživljala, kako dober in usmiljen je Gospod. Obiskal me



je namreč s to preizkušnjo šele sedaj, ko je v meni dovolj moči, da jo prenašam. Če bi se to zgodilo prej, bi mi križ verjetno zamoril vsak pogum. Zdi se mi, da me sedaj nobena stvar več ne zadržuje tu na zemlji, kajti nobenih velikih želja nimam več, razen ljubiti in slednjič iz ljubezni umreti. Vse moje želje so uresničene.... Zato se more uresničiti tudi ta največja.”<sup>18</sup>

30. septembra 1897 vsa samostanska družina že od prejšnjega večera čaka na zadnji vzdihljaj svoje Terezije.<sup>19</sup> Prosijo jo za besedo slovesa. “Vse sem povedala,” šepeta Terezija. “Vse je dokončano – samo ljubezen šteje!” Po jutranji molitvi sklene roke in šepeta z milim in otožnim glasom: “Da, moj Bog, da, hočem vse!” Mati Marija Gonzaga je pretresena: “Ali tako strašansko trpite?” “Ne, mati, ne tako strašno, pa vendar zelo, zelo... ravno toliko, kolikor morem prenesti...”

Terezija z nepremagljivim pogumom bojuje tudi zadnje, najstrašnejše, predsmrtne boje. Brez trenutka premora je bila ves dolgi dan izročena mukam. Njene roke so bile čisto vijolične, tesnobno jih je sklepala in klicala z glasom, ki je bil zaradi prerezdraženosti silnega trpljenja jasen in močan:

“Oh, to je res čisto trpljenje, ker ni nobenih tolažb... Ne, niti ene! Če je to smrtni boj, kaj je potem smrt?... O, uboga mamica, zagotavljam vam, da je posoda polna do vrha! A ljubi Bog me ne bo zapustil... Nikoli me ni zapustil... Da, moj Bog, vse, kar boš hotel!... Vendar se me usmili! Sestrice... sestrice moje... Moj Bog... Moj Bog, usmili se me! Ne morem več... ne morem več! In vendar moram vzdržati... Jaz sem... jaz sem na koncu... Ne, nikoli ne bi mislila, da je mogoče toliko trpeti.... nikoli, nikoli! To si morem razložiti... samo z gorečo željo..., da bi reševala duše... Ne morem dihati, ne morem umreti... Rada bi še dalje trpela... Ne kesam se, da sem se izročila ljubezni. O, mati, ne mislim več na svojo smrt... Mislim pa na trp-

ljenje! Jutri bo še huje! Nikoli ne bom znala umreti! Končno pa, tem bolje!” Na koncu ji več kot dve uri strašno hropenje trga prsi. Včasih slabotno krikne. Drži svojega Križanega in ga neprestano gleda. “Mati, ali ne bom umrla?” vpraša tik pred koncem. “Tudi dobro... Da! Da!” Pogledala je na Križanega: “O, ljubim ga... Moj Bog, ljubim te!”<sup>20</sup>

Po teh besedah z nagnjeno glavo na desno lahko omahne. Sestre pokleknejo okrog postelje. Terezijin obraz spet dobi naravno barvo. Spet odpre oči. Sijoče ostanejo odprte in kažejo blaženost, ki presega vse njeno upanje. Zamaknjenje traja tako dolgo kakor molitev veroizpovedi. Takoj nato Terezija zatisne oči in izdihne.<sup>21</sup>

### **8 Povzetek primerjave oziroma poskus opisa duhovnega razvoja svete Terezije v luči duhovnosti svetega Janeza**

“Neverjetno je, kako so se vsi moji upi uresničili, vse, kar sem brala v svetem Janezu od Križa! Milo sem prosila ljubega Boga, naj izvrši v meni, kar pravi on... Naj me hitro použije v Ljubezni. In sem uslišana!”<sup>22</sup>

Svetost Terezije je mojstrovina božjega delovanja v otroški duši. V njej se je čudovito razvila krstna milost. Na vprašanje, ali je kaj odrekla Bogu, zatrdi, da se ne spominja. “Celo, ko sem bila še čisto majhna, ko mi je bilo tri leta, nisem ničesar več odrekla Bogu, kar je zahteval od mene.”

Ko je dopolnila pet let in pol, je razumevala vse pridige. To nam daje slutiti, da je bila obdarjena z izrednimi milostmi. Včasih smo v skušnjavi, da bi rekli: “Saj nimamo Terezijinih darov, ne volje.” Vendar, v njej se je razvila “le” krstna milost, ki smo je deležni vsi! Massol pravi: “Tisti, ki svete Terezije ne gledajo od blizu in mislijo, da je bila napolnjena z izrednimi milostmi ali da se je ukvarjala le z rožami, se zelo motijo.” Čeprav so ji spovedniki zatrjevali, da nikoli ni storila ve-

likega greha, se je neskončno zavedala svojih človeških omejenosti pred Bogom, zato pravi zase, da je majhna. Ta njena tako poudarjena "majhnost" pa nas lahko celo zavede, da je ne razumemo. Edina skrivnost je le, da je bila vedno poslušna Svetemu Duhu. Dvigalo, ki jo dviga v nebesa, v Jezusove roke, je sam sveti Duh s svojimi darovi!<sup>23</sup>

**Marija je srednica vseh milosti.** Oba svetnika sta jo prisrčno ljubila in za oba lahko rečemo, da sta po njej postala to, kar sta. Janez je vstopil v karmel, ker je prisrčno ljubil Marijo. Terezija pa je bila po Marijinem smehljaju ozdravljena, ko je žalovala za sestro Pavlino. Tako stoji Marija nekako na začetku njene poti, kasneje pa je Marija zanjo "vzor duše, ki išče Jezusa v noči vere in stopa po skupni poti, po mali poti, brez zanaosa, čudežev in zamaknjenj".<sup>24</sup>

Poglejmo, ali je imela sveta Terezija v življenju res tako srečo, kot si sprva predstavlja. Ali ji je Bog res odmaknil vse velike kamne? Ni bilo namreč čisto tako. Morda se nam bo lažje primerjati z njo, ko jo bomo spoznali tudi v zunanjem trpljenju, kar je bila končno tudi pot svetega Janeza.

Splošno sprejeto mnenje je, da je imela idealno družino. Ali je imela tudi srečno otroštvo? Zgodnja ločitev od mame, potem od dojljke, nato smrt mame, čez nekaj let pa še ločitev od Pavline, ki jo je imela za drugo mamo... Vse to je bilo preveč za občutljivo punčko. Pavlinin odhod je odprl in poglobil stare rane, dva meseca je prestajala težke psihične motnje in velik strah. Te svoje najtežje krize je bila ozdravljena hipoma, po "rajskem smehljaju Presvete Device". Dihala je sicer malo lažje, toda težko podzavestno breme jo je še težilo in se kazalo v dveh simptomih; trpela je zaradi prevelike občutljivosti, neprestanih solz, kar lahko imamo za znak žalovanja in potrebe po nežnosti. Sestre so jo zato razvajale. Malo kasneje pa jo janzenistična pridiga vrže v strahotno bolezen skrupuloz-

nosti. Le kdor iz lastne izkušnje pozna to mučenitvo, more razumeti, kako je to hudo.<sup>25</sup>

"Zelo sem se želela vaditi v krepostih, toda to sem počela tako neumno," je kasneje veselo dejala in se spominjala, kako neznosna je bila na pragu svojega štirinajstega leta. Terezija se je že v času te svoje bolezni vdajala sladkim sanjam o vstopu v karmel. Sama pravi kasneje, da ne ve, kako je mogla o tem sploh razmišljati, ko pa je še vsa "tičala v plečnicah" (prisposodba svetega Janeza).<sup>26</sup>

"Terezija bi iz teh otroških problemov lahko dokončno zapadla v depresijo in duševno bedo. Toda njena silna ljubezen do Jezusa jo je končno ozdravila. Kjer sta nemoč in trpljenje za mnoge od nas vzrok obupa in samote, morda celo odvisnosti od mamil, se je pri Tereziji ob božji luči in nežnosti nemoč spremenila v vir upanja in celo veselja. Terezija pozna globoko slabost. Zato je kljub deviškosti lahko največja pričevalka krščanskega upanja."<sup>27</sup>

Počasi in nepričakovano pa more molitev v nas razrešiti vozle in vezi. Po milosti v božični noči leta 1886 je Terezija prenehala biti otrok, prejela je milost dokončnega spreobrnjenja. Česar sama ni zmogla v desetih letih, je Jezus napravil v enem trenutku. Zadovoljil se je le z njeno dobro voljo. Našla je moč srca, ki jo je izgubila kot štirileten otrok. Osvobojena je bila zapiranja vaze, na nov način se je odprla drugim in Gospodu. Začelo se je tretje, zadnje obdobje njenega življenja, ki je bilo polno nebeških milosti.

Ljubezen se je selila v njeno srce. Bila je v letih, ki so mladim dekletom najbolj nevarna. "Tedaj je šel Jezus mimo mene in videl, da je prišel zame čas ljubezni. Sklenil je z menoj zavezo in postala sem njegova."<sup>28</sup> Prezela jo je želja po spreobrnjenju vseh duš. Sklenila je, da bo v duhu neprestano stala ob vznožju križa, stregla kaplje krvi, jih rosila v duše in tako odgovarjala na pretresljiv Jezusov klic "žejen sem". V zavesti, da sama od sebe ne

more nič, je Bogu darovala vsa neskončna Jezusova zasluženja, vse duhovne zaklade Cerkve. Tako si je izmolila svojega prvega grešnika. Njeno zaupanje je od tedaj brezmejno. Po milosti v božični noči "v trenutku" tako duhovno zraste, da sta s starejšo sestro Celino kmalu postali nerazdružljivi sestri po duši.

Začne se njeno veliko prizadevanje za vstop v karmel. Komaj se je zares začela odzivati Jezusovemu klicu, so že bile na njeni poti same ovire.<sup>29</sup> Njeno zaupanje kljub temu ostane nespremenjeno. V srcu čuti vedno večji, nepoznani ogenj. Prvič izroči Jezusu željo, da bi bil povsod ljubljen. Njemu na ljubo bi šla tudi v pekel, samo da bi bil večno ljubljen tudi v kraju kletve.<sup>30</sup> V tem času pa jo je obšla tudi tako velika ukaželjnost, da jo je skušala celo zatajevati.

Težko bi rekli, katera stopnja duhovne poti svetega Janeza je to bila, saj omenja silno željo po rešitvi vseh duš šele na stopnji zaroke. Terezija zavezo omeni. Vsekakor pa je čas dejavne noči za njo (ko pravi, česar sama ni zmogla..., je Jezus storil v trenutku), čas po božični noči pa bi najlažje uvrstili v obdobje prehoda, ko duša uživa mir in zatišje v sebi, čeprav prihajajo obdobja teme – ovire v zvezi z vstopom v karmel.

Nedejavna noč se nekako začne z vstopom v karmel. Duša misli, da ne izpolnjuje božje volje – Terezije se namreč na predvečer zaobljub loti dvom o poklicu, silen vihar nastane v njeni duši in skuša zbežati, saj v tej temi ve le, da nima poklica in da je vse samo plod njenih želja. V veliki zadregi se razkrije učiteljici novink. "Ta moja ponižnost je pognala v beg hudega duha, ker je mislil, da se skušnjave ne bom upala priznati. Samo izgovorila sem se, pa so že minili vsi dvomi."<sup>31</sup>

Nedejavna noč duha je potrebna, da se duša očisti navezanosti samo nase. Ali je v tej funkciji njeno zatajevanje samoljubja, saj Tereziji niso dovolili telesnih spokornih dejanj? Ob tem pa sama ugotavlja, da njena gorečnost

prav gotovo ne bi trajala dolgo, če bi ji dovolili kaj več. Razlagalci njenega življenja se namreč čudijo njeni stalni potrebi po samovrednotenju. Ali to izvira iz samoljubja? Prepoved pokoril jo je torej še bolj usmerila v samozatajevanje. Ali je to samoljubje glavni vzrok občutka majhnosti in ne samo božja veličina sama, ki jo duša na tej stopnji spoznava?

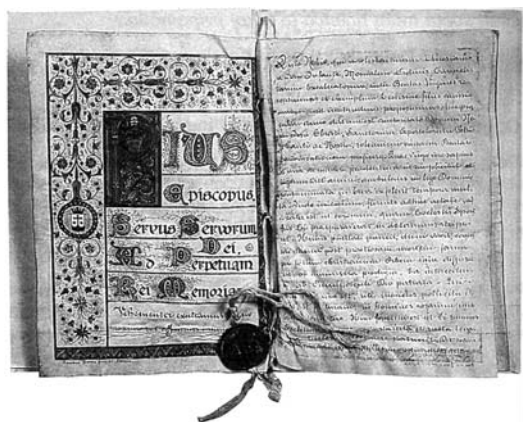
Duša v temni noči duha misli, da je postala nasprotje Boga, čeprav ga silovito ljubi. Tega pri Tereziji ni zaslediti niti v grobi obliki. Ko spoznava svojo majhnost pred Bogom, jo sprejema in celo ljubi. Sprejema jo, da se v njeni majhnosti pokaže božja veličina in predvsem neskončno usmiljenje. Zato ga lahko le še bolj ljubi. Duša dalje misliti, da jo je Bog zaradi tega zavrzel, in to za vedno. Terezija pa se že ob skoraj nepremagljivih ovirah za vstop v karmel počuti kot predrta igračka v rokah deteta Jezusa, ki jo zavrže, ko se je naveliča. Ona, zavržena, pa le čaka v kotu in kljubovalno ljubi. Upa proti upanju in ljubi, vera pa je na tej njeni stopnji še "nedotaknjena".

Zakaj Terezija tako močno ljubi Jezusa še preden sploh odraste, preden (predpostavljamo) vstopi v temno noč? Z Jezusom se namreč globoko razumeta že od prvega obhajila. Lahko bi preprosto našli vzrok v vzgoji, v molitvi sester karmeličank in njene pokojne matere, seveda pa najbolj v božji milosti, ki izvira iz krsta. Človeško spoznanje neskončne božje ljubezni pa morda izvira le iz osebne bolečine, iz neizpolnjenega hrepenenja, ki je posledica izgube. Zakaj sicer zares globinsko ne dojamemo božje ljubezni iz najlepšega, kar je Bog ustvaril na zemlji, iz zakonske ljubezni, na kar se nanaša tudi Janezova alegorija? Razlog je v tem, ker oseba tako doživlja vsaj neko potešenost. Morda se to zgodi šele po izgubi, smrti, če je žalovanje prav usmerjeno. Gre za bolečino Boga, ki se mu je ljubljeni otrok izgubil, ker je svoboden, gre za obnavljanje Jezusove bolečine, noro, križano

ljubezen, ki je tolikokrat zavrnjena in potep-tana. Ali je res, da vse to človek povsem do-jame šele iz lastnega izkustva, iz nepotešene ljubezni? Ljudski pregovori in znanost to po-trjujejo, možna pa je kljub vsemu tudi mi-lost, ki lahko ves tak razvoj preskoči. Ali je bila Terezijina temna noč, katere vzrok in po-sledica je velika in potem vedno večja ljube-zen do Boga, že nepotešena ljubezen ob iz-gubi mame Pavline ali celo prave matere?

Ali je Terezija doživljala pravo temno noč duha? "Če poudarimo resničnost Tere-zijinih muk, je treba dodati, da to stanje ni bilo nevera. Ohranila je vero, ker je ohranila ljubezen. Von Balthasar je pravilno zapisal: 'Tereziji je bilo odvzeto vsako veselje, vsa čutna gotovost, ne pa vera sama. Če ljube-

zen ostane in če Terezija ve, da ostane, to ni temna noč duše."<sup>32</sup> Von Balthasar to tr-ditev omenja tudi v povezavi z njeno stalno potrebo po samovrednotenju.<sup>33</sup> Sveti Janez trdi, da duša kljub noči silovito ljubi Boga, o veri pa niti ne govori. Ali lahko obstane ljubezen brez vere, čeprav je vera njen temelj? Tereziji uspe ohraniti ljubezen, kljub noči vere, zaradi upanja v predanosti. Ali lahko slutimo, da je noč duha preživljala že davno pred tem in da ji je Bog naklonil strašno preizkušnjo vere, kot jo upa dati le svo-jim najbližjim, že v stanju poroke ali zdru-ženja, kar so končno že njene zaobljube ozi-roma na osmi stopnji skrivne lestve, ki duši pravi "stoj na mestu"? To besedo namreč najdemo tudi v njenih spisih.



Bula papeža Pija XI., s katero je razglasil Terezijo za svetnico 17. maja 1925.

In ali je končno pomembno, če je doživljala res pravo, "Janezovo" temno noč? Poti na goro Karmel so lahko tudi različne. On se vzpenja po najhujši strmini, in ko si blizu vrha, ga ni videti (noč), Terezija pa potuje z dvigalom, navpično, a je pod zemljo. Ali ni to še bolj črna noč? Vendar je iz nje naredila največ. Zнала je celo noč vere, ki je temelj ljubezni, preobraziti v ljubezen, kot je to znala storiti vse trenutke življenja. Hoče ga ljubiti, tudi če je vse zaman! To je brez-pogojnost ljubezni! Ni ji težko, pravi sama na smrtni postelji, ker trpi samo sedanji trenutek! Ljudje pa omagujejo, ker trpijo obenem še zaradi spomina na preteklost in iz bojazni pred prihodnostjo.

Trpljenje po svetem Janezu je namenjeno čutno-duhovnemu očiščevanju duše, da postane čista za sprejem Boga. "Duši ne bi bilo mar muk, še vesela bi bila, ko bi vedela, da se vse dogaja v njeno dobro..." In Tereziji ni mar muk. Terezija je vesela. V svoje dobro? Saj noče nič zase! Ona že ima največ, saj je vedno pri njem! Že davno je hotela biti nič, prazna, čista posoda, ki čaka na napolnitev z ljubeznijo, kar je tudi dočakala; bila je napolnjena. Hoče ga ljubiti celo v peklu, samo da bi tudi od tam prejemal ljubezen. Ali gre pri tem za novo, še višjo stopnjo noči, ki je pri svetem Janezu ne najdemo?

Njeno poslednje trpljenje torej ni namenjeno njenemu lastnemu očiščevanju, ampak reševanju duš – kot Jezusovo. Gre ji le za dobro drugih in s tem hoče vršiti svojo vdanost v božjo voljo. Pekel? Ali se ji je res uresničila tudi njena najstniška želja, da bi bil ljubljen tudi v tem strašnem kraju kletve? Moj Bog, zakaj si me zapustil? Njeno trpljenje na koncu je čisto, brez vsake tolažbe. A ne pritožuje se, ona ga ljubi, četudi ga ne čuti... saj če je v peklu... Sum na mazohizem? Kakor hočete, a tudi Jezus je šel prostovoljno na svoj križ, po Očetovi volji. Ali mu zato kdaj očitamo mazohizem? Ne, ker je bil Bog, a ravno zato

bi se lahko rešil, če bi hotel. Ključ za razumevanje je spet samo ljubezen. Terezija ni "zahtevala" od Boga trpljenja, le želela je, če On tako hoče, da mu s tem dokaže svojo ljubezen in mu gasi žejo tudi v peklu. In ji je dal... Če je noč duha stanje vic na zemlji, je noč vere stanje pekla. Mala velikanka!

Terezijina pot je glede na Janezove stopnje videti res zelo prepletana. Skoraj na vseh stopnjah skrivne lestve – stopnicah se nahaja, a istočasno napreduje s koraki velikana. Najdemo jo drzno in upanja polno že od majhnega, vedno moli, saj odkar se zaveda, nikoli ne minejo tri minute, ne da bi mislila na Boga. Njena drznost prošenj narašča skladno z rastjo zaupanja, smelo upa za vse grešnike, obenem pa prosi, naj njene želje, če so smele, vzame, saj so ji v najhujše mučeništvo. Vsakovrstna ponižanja, morda še najbolj očetova bolezen, jo povišujejo, saj se leto po očetovi smrti daruje Usmiljeni Ljubezni v spravno žrtev<sup>34</sup>. V času najhujše teme pa spozna svoje poslanstvo, biti ljubezen v srcu Cerkve. Med molitvijo križevega pota jo zadane puščica ljubezni, od katere bi skoraj umrla, kasneje pa, ko pade v noč vere, ne izgubi ljubezni.

Njena vera je temna, okuša črnino in brezup grešnikov. Bog jo pusti brez vsake tolažbe. Vidi, kaj pomeni biti brez Boga. Popoln nič. To ni več zavesa, zid sega do neba. Če ne bi imela ljubezni, pravi, bi se hotela ubiti... Dano ji je spoznati obup samomorilcev. Trpljenje, pravo mučeništvo; telesno in duhovno, je bilo nevzdržno. V telesni bolezni ne prejme niti ene injekcije morfija, njen duh pa uživa trdo temo. Poslednje maziljenje prejme dva meseca pred smrtjo, obhajila pa ni dobila več kot en mesec. Njene sestre pričakujejo smrt od ljubezni v zamaknjenju, kot je učil sveti Janez, ona pa takole... Po svetem Janezu bi duša v nekaj dneh umrla, če ne bi Bog tega stanja pospešil in ji vmes naklonil vsaj malo oddiha, tolažbe.

Njena tolažba? Saj trpi za svojo ljubezen, ki je tako žejna naše ljubezni. Ona hoče ljubiti za vse, ki Njega ne ljubijo. Teh pa je veliko. Končno, saj si je sama že davno izbrala VSE; mučeništvo srca in telesa. Darovala se je popolnoma. Večje kot je trpljenje, večje je njeno darilo. Ne želi si smrti, če On noče, čeprav... In ni ji mar, četudi je vse zaman, vseeno ga hoče ljubiti, saj Ga ljubi noro. Upa proti svojemu upanju. Veruje samo, ker hoče verovati.

Tu odkrijemo pomen volje, ki je očiščena z ljubeznijo po nauku svetega Janeza. Ljubi vedno, ko hoče ljubiti, četudi je brez vsake tolažbe, zato svoje zaupanje in ljubezen označuje z norostjo. Več mesecev umira v tem stanju. Ona sama in vsi okrog nje se čudijo dolžini njene smrtne agonije ter nespremenjenemu obrazu, saj je bilo njeno telo že zdavnaj pravi okostnjak. Gospod ji je uresničil vse njene želje. Zedinjenje s Križanim je možno le na križu. To je prava smrt iz ljubezni. Njene zadnje besede so zato: "Moj Bog, ljubim te!" Nato v naslednjem trenutku umre v zamaknjenju, njen obraz je postal nadčloveško lep. Torej kljub vsemu umre, kot je učil sveti Janez. To je v stanju združitve in ne teme. "Najlepša smrt, ki smo jo kdajkoli videle v karmelu v Lisieuxu," so izjavile priče.

Velikoduhovniška molitev svete Terezije:

"Poveljčala sem te na zemlji, dovršila sem delo, ki si mi ga naročil. Razodela sem tvoje ime tistim, ki si mi jih dal. Bili so tvoji in si mi jih dal. Zdaj vedo, da vse, kar si mi dal, prihaja od tebe, zakaj besede, ki si mi jih dal, sem dala njim.

Prosim za tiste, katere si mi dal, ker so tvoji. Jaz že nisem več na svetu. Oni so še tu, medtem ko se jaz vračam k tebi. Sveti Oče, zaradi svojega imena varuj te, ki si mi jih dal. Ne prosim te, da jih vzameš s sveta, marveč da jih obvaruješ pred zlom. Kakor jaz nisem od sveta, tako tudi oni niso. A ne prosim samo zanje, temveč tudi za tiste, ki bodo po

njih besedi verovali vate. Moj Oče! Želim, da bi ti, katere si mi dal, bili z menoj tam, kjer bom jaz. In da svet spozna, da si jih ljubil, kot si ljubil mene."<sup>35</sup>

### Zaključek

Bog je ljubezen. Ali to res verjamejo? Ali razumemo, da je ljubezen lahko le zastoj? Naše izkustvo je največkrat mišljenje, da si moramo ljubezen zaslužiti. Morda je pri ver-nikih zaradi vplivov janzenizma to občutje še izrazitejše. Božjo ljubezen, ki je grešniki ne poznajo, je danes pozabila večina kristjanov, tudi duhovnikov in redovnikov<sup>36</sup>, saj "tudi med lastnimi učenci najde na žalost le malo src, ki se mu izročijo brez pridržka in ki doumejo vso nežnost njegove neskončne ljubezni."<sup>37</sup> **Ljubezen pa se plača le z ljubeznijo.**

Človeško srce je ustvarjeno po božji podobi, ta podoba pa je ena sama ljubezen. Kdo si upa trditi, da je njegovo hrepenenje po ljubezni potešeno? Iščemo povsod, a največkrat zaman. Kaj najprej ponuditi nekomu, ki sprašuje za pravi Kristusov obraz? Najbolje zgodbo iz življenja, ki je zaslutilo njegovo neskončno ljubezen in se ji predalo. To je življenje svetnika. Pred nami sta podobi dveh svetnikov, ki stremita za istim ciljem kot vsa človeška srca, za ljubeznijo.

Sveti Janez od Križa in sveta Terezija Deteta Jezusa nam vsak po svoje odkrivata čudovito "znanost ljubezni". Ali je katera od teh dveh poti prava za nas? Načelna, stara ugotovitev, ki jo tudi vsak zase ugotavljata, je: pot svetega Janeza je za malokatere, pot svete Terezije pa je za vse. K svetosti, k potešenju naših želja po ljubezni pa smo poklicani prav vsi. Zakaj bi sicer imeli to hrepenenje?

Hans Urs von Balthasar pravi, da si je Terezija upala malo drugače zastaviti pot na goro Karmel in obenem dodaja, kaj lahko pomenita oba velikana karmelske reforme, sveta Terezija Avilska in sveti Janez od Križa: "To sta dva orla, ki sta se v mističnem letu pog-

nala nad oblake vsakodnevnega življenja. Morda lahko opis njunih doživetij zapelje duše, ki sploh niso poklicane k takšnemu letenju, k napačnemu hrepenenju in celo k obupni vadbi na področju mistike.”<sup>38</sup> Obenem pa Rahner trdi, da bo kristjan 21. stoletja mistik ali pa ga sploh ne bo. Kaj sedaj?

Osnovna misel evangelija je, da je Bog naš Oče in da smo mi njegovi otroci. Otroku ni treba zaslužiti očetove ljubezni. Manjši kot je, večjo ljubezen mu izkazuje, obenem pa oče ljubi tudi padlega otroka. Odgovor otroka na očetovo ljubezen je le predanost, majhnost sama, to je ponižno, zaupljivo in ljubeče pričakovanje. Tega odnosa nas učita oba svetnika. Zato J. Lafrance ugotavlja, da se Terezijin nauk povsem sklada z naukom svetega Janeza.<sup>39</sup> Seveda, saj ju navdihuje isti Duh, a Terezija je uspešnica, Janez pa glede na Balthasarjevo misel to ni, kar je tudi sam predvideval.

Sveti Janez na teološki, globinski in racionalen oziroma moški način razlaga pot do Boga, sveta Terezija pa to njegovo pot živi na bolj intuitiven, otroško-ženski, pa zato nič manj vreden način, saj smo pred Bogom lahko samo otroci. Sveti Janez je za “velike, močne” duše, Terezija pa je že na začetku majhna, saj kot ženska lažje sprejme svojo šibkost in potem odkrije moč, ki je v tej šibkosti skrita. Tudi velikim dušam je na poti dano spoznati lastno majhnost. To je celo največji vir njihovega trpljenja, ki je podobno vicam, še posebno zato, ker mislijo, da jih je Bog za vedno zapustil zaradi njihove nevrednosti. Vse to je potrebno, ker se Bog sklanja le k malim.

Kdor daruje Bogu svojo majhnost in grešnost, prejema božjo veličino, svetost. Terezija sprejema svojo majhnost, celo ljubi jo in zato se ne boji, da jo je Bog zapustil. Tako lahko razumemo, zakaj je njej “lažje” in zakaj je njena pot dostopnejša vsem. Naj ob tem omenimo še misel svetega Janeza, ki kaže na njegovo globoko predanost resnici; vsakomur, kdor bi umneje in pravilneje od njega

sodil<sup>40</sup> o tej tako strmi, ozki, a zato “veliki” poti, se namreč podredi.

To velja tudi za Terezijino “malo” pot. Ali pa jo je umneje in pravilneje zastavila, naj vsak presodi zase. Morda je le približala “močno” Janezovo pot, ustrezno takratni mistični dobi, tudi “preprostosti” sodobnega človeka. Morda pa z veseljem ugotovimo, da Terezija osvetljuje Janezov nauk in da ga je na čudovit način dopolnila, tako da je tudi on vsakomur dostopen. Lahko ju razumemo celo tako, da nam oba osvetlujeta drug drugega; svetniki so namreč raznobarvni žarki iste božje popolnosti.

Na goro ljubezni vodi nešteto poti; lahko se vzpenjamo po samotnih strmih stezicah, lahko gremo skupaj in se držimo za roke, a še vedno ne moreta biti dva istočasno na istem mestu. Lahko tudi nosimo drug drugega, če je kdo slaboten. Ni toliko važna hitrost; lahko namreč gremo naokrog ali pa po bližnjici, važen je le obrat proti vrhu. Če pa smo res zelo majhni, bomo lahko stopili tudi v dvigalo, ki gre navpično, a je pod zemljo, v temi. Ni torej važna konkretna pot, ki jo je že nekdo odkril, njegov opis nam lahko le pokaže smer, saj je važen le obrat proti vrhu, proti ljubezni. Obrat sam pa je stvar naše svobode. Bog spoštuje svobodo, zato je obrat – spreobrnjenje, vedno sprejeto.

Svetniki nas ljubijo. Hočejo nam pomagati na naši lastni poti k Bogu. Daj mi roko, moj sveti brat, daj obe roki, ljuba mala sestra Terezija! Daj roke, posodi nam svoje dvigalo in tvoj bo ves svet, vse duše boš privedla k svojemu Jezusu, da ne bo več žejen naše ljubezni, da ne bo več žalosten. Saj si ena njegovih najljubših posrednic za Marijo. V življenju mu nisi ničesar odrekla, zato tudi On tebi nikoli ničesar ne odreče!

“Toda čemu naj želim drugim odkrivati skrivnosti tvoje ljubezni, Jezus? Mar jih nisi tudi meni sam razkril? Jih ne moreš razkriti

tudi drugim? Da, prepričana sem o tem, zato te rotim, da to storiš. **Vročje te prosim...**"<sup>41</sup>

1. Prim. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana, 1987, 136-138.
2. Prim. Andreas Wollbold, Vse je izginilo, v: Kristjanova obzorja 49, 1997/3, 235.
3. Prim. Sveta Terezija D.J., Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 153.
4. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Pisma, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 30.
5. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 185.
6. Prim. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana, 1993, 49.
7. Prim. Sveta Terezija D.J., Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 129.
8. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Pisma, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 30.
9. Jean Guitton, Občutek za resničnost, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 63.
10. Prim. prav tam, 63
11. Prim. prav tam, 64.
12. Prim. Paul Poupard, kardinal, Moč ljubezni v noči vere, v: Tretji dan, 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 68.
13. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora, 1997, 167.
14. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 189.
15. Paul Poupard, kardinal, Moč ljubezni v noči vere, v: Tretji dan, 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 68.
16. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 13.
17. Prim. Leto svetnikov IV, Ljubljana, 1973, 17.
18. Prim. s. Elizabeta Hermina Brelih, Sveta Terezija Deteta Jezusa – človek upanja, Prispevek svete Terezije Deteta Jezusa k izvornosti krščanskega upanja, izdal Karmeličanski samostan v Sori, Ljubljana, 1997, 78.
19. Prim. Leto svetnikov IV, Ljubljana, 1973, 17.
20. Prim. prav tam, 17 in Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997, 177.
21. Prim. Leto svetnikov IV, Ljubljana, 1973, 17.
22. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora, 1997, 125.
23. P. Romain Massol, Poslušnost Svetemu Duhu, Kartuzija Pleterje, 1976, 19.
24. Conrad De Meester, Na poti s Terezijo, Salve, Nova Gorica, 1997, 148.
25. Prim. prav tam, 13-16.
26. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 87.
27. Conrad De Meester, Na poti s Terezijo, Salve, Nova Gorica, 1997, 17.
28. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 91.
29. Prim. prav tam, 95.
30. Prim. prav tam, 101.
31. Prim. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 144-145.
32. Paul Poupard, kardinal, Moč ljubezni v noči vere, v: Tretji dan, 1997/10-II, Ljubljana, 1997, 68.
33. Hans Urs von Balthasar, Aktualnost Lisieuxa, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 56.
34. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 235.
35. Prav tam, 228.
36. Hans Urs von Balthasar, Aktualnost Lisieuxa, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 57.
37. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 167.
38. Hans Urs von Balthasar, Terezija iz Lisieuxa, v: Kristjanova obzorja 49, 1997/3, Ljubljana, 1997, 208.
39. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana, 1993, 106.
40. Prim. Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana, 1983, 33.
41. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana, 1997, 179.



# Morala in vrednote v Kantovem filozofskem sistemu

## Ob 200-letnici Kantove smrti

### Uvod

Immanuel Kant (1724-1804) gotovo velja po vplivu, ki ga je imel na poznejše generacije, za enega najvplivnejših filozofov vseh časov. Njegova stališča še danes ostajajo v samem središču mnogih filozofskih razprav. Njegova dela so odločilno vplivala na nadaljnji razvoj filozofije, še posebej na področju metafizike, morale<sup>1</sup> in etike.<sup>2</sup>

### Obča veljavnost moralnega zakona

Kar je dobro, prav in pošteno, velja za vse. Z drugimi besedami je obča veljavnost ena najbolj osrednjih značilnosti moralnega zakona. Na tej občosti gradi Kant vso svojo moralno filozofijo. Področje moralnega spraševanja uvrsti med tista vprašanja, ki so za človeka odločilna in bistvena. O tem govori v *Kritiki čistega uma*<sup>3</sup>: »Vse zanimanje mojega uma (tako spekulativnega kot praktičnega) se združuje v naslednjih treh vprašanjih: 1. Kaj moram vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? Prvo vprašanje je čisto spekulativno. (...) Drugo vprašanje je zgolj praktično. (...) Tretje vprašanje: če delam, kar moram, kaj smem upati, je hkrati praktično in teoretično. Vsako upanje je hkrati upanje blaženosti. Blaženost pa je v potešitvi vseh naših stremljenj.«<sup>4</sup>

Zanj vprašanje 'kaj moram vedeti' nikakor ni najpomembnejše. Človek je bitje, ki ne le spoznava, ampak je še prej bitje, ki deluje. Človek ne spoznava samo stvari, ki že so, ampak hoče in dela tisto, kar še ni. In znan je

njegov izrek<sup>5</sup>: »Dve stvari navdajata dušo z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se razmišljanje z njima ukvarja: **zvezdnato nebo nad menoj in moralni zakon v meni**. Ne ene ne druge ne smem iskati in ju enostavno domnevati zunaj mojega obzorja kot nekaj, kar je zagrnjeno s temo ali pa se nahaja v področju čezmernega: vidim ju pred seboj in ju neposredno povezujem z zavestjo moje eksistence.«<sup>6</sup>

### Pogojni in brezpogojni ukaz

Moralnost nam narekuje norme človeškega ravnanja, to kar je človek dolžan narediti in kar mu je kakor zaukazano. Poznamo več vrst ukazov, zato je potrebno razlikovanje. Od Kanta naprej se še posebej rado razlikuje med hipotetičnim (pogojnim) in kategoričnim (brezpogojnim) ukazom ali zahtevo. Med hipotetične ali pogojne ukaze štejemo tiste, ki izražajo pogoje za dosega kakega cilja. Npr.: »Za redno zaposlitev je potreben strokovni izpit«. Če kdo ne želi doseči redne zaposlitve, strokovni izpit neha biti zanj dolžnost. »Če hočeš biti zdrav, ne kadi.« Znova gre za primer, ko je odpoved kajenju pogoj za dosego cilja, ki je zdravje. Če pa za koga zdravje ni cilj, se mu tudi kajenju ni treba odpovedati. Ob tem se nam hitro zastavi vprašanje, ali ima človek pravico, da ima ravnodušen odnos do svojega zdravja in posledično do življenja. Ali je ukaz varovanja svojega življenja in zdravja odvisen od pogojev ali pa je trdnejši

in stoji sam v sebi? Na takšen način se je spraveševal tudi Immanuel Kant.

Prišel je do zaključka, da moralne norme niso obvezne zgolj *hipotetično* (pogojno), ampak *kategorično* (brezpogojno). Za človeka je obvezno, da je moralen, in ta obveznost ni odvisna od nobenega pogoja. Iz tega sledi, da je brezpogojni velelnik (imperativ) biti dober človek, ali bolje rečeno, delati in živeti tako, kakor je prav. Moralni velelnik je *kategoričen*. To pa ne izključuje dejstev, da moralnost v marsikaterem pogledu služi dobrim ciljem in je koristna. Vendar lastna korist pri moralni ni ne zadnji in ne edini cilj. Zadnji cilj ali razlog je ona sama, kajti moralnost je vrednota ali cilj, ki stoji sama v sebi. Ker je moralnost absolutna vrednota ima svoj lastni cilj, ni pa sredstvo za doseg česa drugega, tudi sreče ne, kar pa ne izključuje njenega morebitnega povzročanja.<sup>7</sup>

Tu bi dodal, da je hipotetični imperativ, ki ukazuje pod določenim pogojem, primerljiv z današnjo teleološko etiko, pri kateri je dejanje ali njegova opustitev tedaj pravilna, če njegove dobre posledice prevladajo nad slabimi. Pri kategoričnem imperativu pa lahko govorimo o deontološki etiki, za katere utemeljitelja velja Kant. Deontološka etika narekuje takšne sodbe o kakšni vrsti dejanja, ki se sploh ne ozirajo na posledice, ali pa vsaj ne izključno.<sup>8</sup>

### **Človekova svoboda je pogoj za moralnost**

Človek živi v prepričanju, da je svoboden. To prepričanje prihaja do izraza v vsem njegovem družbenem življenju, predvsem pa v zakonodaji in sodstvu. Kajti kakšen smisel bi imela zakonodaja in sodstvo, če človek ne bi bil svoboden in za svoja dejanja ne bi mogel odgovarjati. Prav tako nas na človekovo svobodno delovanje opozarja izkustvo pekoče vesti, ki brez svobodne izbire ne bi imelo smisla. Kot vidimo, je problem svobode tesno povezan z vprašanjem morale ali nrvnosti. Kant o tem

govori v *Kritiki praktičnega uma*: »Svoboda je brez dvoma *ratio essendi* moralnega zakona, moralni zakon pa je *ratio cognoscendi* svobode.«<sup>9</sup> Z drugimi besedami je moralnost sad dejstva, da smo svobodni, svoboda pa je razlog, da moralnost sploh je, kajti kolikor so naša dejanja svobodna, toliko so potreba moralnosti.<sup>10</sup> »Svoboda in brezpogojen praktični zakon se torej vzajemno sklicujeta drug na drugega.«<sup>11</sup>

### **Vrednote med iracionalno željo in racionalno presojo**

*Fenomenološka-transcendentalna* filozofija vrednot daje vrednotam globlji temelj, kot pa *empiristično-relativistična* filozofija, ki postavlja človeka za absolutnega stvarnika svojih vrednot. Vrednote niso samo projekcija prigradnih človekovih teženj, ampak se človek projicira vanje, saj brez njih ne more postati človek. Vrednote imajo svoj temelj v cilju in nadosebni usmerjenosti človekovega uresničevanja samega sebe. Takšno pojmovanje vrednote še posebej poudarjajo razni novokantovci: vrednota je kategorija ali transcendentalna norma transcendentalnega subjekta. Kakor so Kantove kategorije imanentna in občevljavna struktura človekovega spoznavanja, tako so vrednote imanentne strukture človekovega vrednotenja, kar omogoča, da se v vrednotah strinjamo in jih lahko sploh vrednotimo.<sup>12</sup>

### **Srečnost**

Aristotel utemeljuje moralo na ideji dobrega ter jo povezuje s srečo. Tu je točka, kjer se Kant najbolj oddaljuje od Aristotela in ga na tak način ne sprejema, čeprav ga neposredno ne imenuje. Za Kantovo moralo srečnost nikakor ni in ne more biti odločilen nagib. Moralnost je zanj stvar uma, medtem ko je srečnost stvar naše čutne narave in ne presega ravni empiričnega, izkustvenega doživetja, »kajti srečnost ni stvar uma ampak domišljije, ki počiva samo na empiričnih temeljih, od katerih zaman pričakujemo, da bi določali kako dejanje.«<sup>13</sup> Tudi po

Kantu je srečnost naravni cilj vseh razumnih bitij, vendar so napotila k njemu bolj nasveti kakor ukazi in sodijo prej pod krepost pametnosti in razsodnosti kakor prave morale. Kajti praktična morala ima opraviti s praktično nujnimi zakoni, zapovedmi, ki ukazujejo *neposredno*.<sup>14</sup> »Končno obstaja imperativ, ki določeno ravnanje zapoveduje neposredno, ne da bi mu postavil za temelj in pogoj kakšen drug cilj. Ta imperativ je *kategoričen*. Ne zadeva materije dejanja in tudi ne tega, kar naj sledi iz njega, temveč formo in princip, iz katerega ta izhaja; in njena bistvena dobrot je v namenu, uspeh pa je lahko kakršen koli. Ta imperativ lahko imenujemo imperativ *nravnosti*.«<sup>15</sup>

Razlika med teleološkimi in deontološkimi etikami je predvsem v tem, da teleološke etike izhajajo iz platonске in aristotelске ideje dobrega in srečnosti, ki je cilj ali 'telos' delovanja in življenja. Deontološke pa izhajajo iz ideje zakona, dolžnosti in obveznosti. Teleološki vidik dobrega ali vrednote in deontološki vidik obveznosti ali dolžnosti morale, ki želi biti to v pravem pomenu besede, se ne moreta povsem ločiti, saj se bolj ali manj med seboj dopolnjujeta. Kant zastavi deontološko etiko preveč skrajno, saj ob poudarjanju pomena moralnega prepričanja, namena in dolžnosti ne more ostati brezбриžna do posledic moralnih odločitev in dejanj. Nasprotno, pravilno prepričanje in namen sam po sebi zahteva tudi dobre posledice.

Kantov deontološki način ni brez pomanjkljivosti, saj se takšna čista deontologija ali etika prepričanja zavzema samo za svoj prav in za to, da bi človek izpolnil svoje dolžnosti in ohranil svojo vest neomadeževano. Za posledice pa mu je vseeno. S tem bi človek zapadel v drugo skrajnost, ki je dobro prikazana v starem pregovoru: »Fiat iustitia, pereat mundus«, »Naj se zgodi, kar je prav, tudi če ves svet popade«.

Ker ta smer ne zadošča, se ne moramo strinjati s Kantom, da je med etiko odgovor-

nosti in etiko prepričanja nepremostljiv prepad. Nasprotno. Etika odgovornosti zahteva na koncu etiko prepričanja. Teleološko utemeljevanje morale začenja predpostavljati deontološko. In obratno. Etika prepričanja, ki zahteva pravilnost dejanja in se naravnost sprašuje neposredno o svojih dolžnostih, ne more ostati ravnodušna do dobrih ali slabih posledic svojih ravnanj. Zastaviti si mora vprašanje, ali je dejanje, ki ima hude posledice, lahko še pravilno.<sup>16</sup>

### Vest

Kakor je izvorno samozavedanje ali kaka druga temeljna človekova duhovna zmožnost, tako je moralna zavest ali vest človekova *izvirna* umska zmožnost in dejavnost. Kant pravi o njej: »Ravno tako vest ni nekaj, kar bi se dalo pridobiti in ni nobene dolžnosti, da bi si jo priskrbeli, ampak jo ima vsak človek kot moralno bitje kot takšno v sebi.«<sup>17</sup>

Iz tega sledi, da je ni mogoče zvesti ali zreducirati na kaj drugega, še bolj izvirnega in osnovnega. Lahko pa jo opisujemo in fenomenološko razčlenjujemo. Na podlagi svoje izvirnosti in temeljnosti se kaže, da je moralnost človekova bistvena zmožnost in razsežnost in je vsak normalno razvit človek poleg vseh drugih značilnosti bistveno in neogibno tudi moralna osebnost. Če vest ne bi bila izvirna, tudi moralnost ne bila izvirna. Vest bi s tem postala samo izpeljanka ali posledica kake bolj izvirne človekove sposobnosti. Kakor sta izvirna človekovo spoznavanje in njegov čut za lepoto, tako je tudi moralnost izvirna.<sup>18</sup>

Kant poudarja vlogo uma pri vesti: »Kajti vest je praktični um, ki človeku v vsakem primeru kakega zakona predstavlja njegovo dolžnost, da ga odveže ali obsodi. Njeno razmerje se torej ne nanaša na kakšen predmet, temveč samo na subjekt. Torej je dejstvo, ki ne izostane ...«. <sup>19</sup> Vest je tista, ki konkretno in vsebinsko določa človekovo dolžnost. Pri 'glasu vesti' ima razum osrednjo in odločilno vlogo.<sup>20</sup>

### Postulati praktičnega uma

Za Kantovo transcendentno filozofijo je značilno, da na podlagi izhodišč praktične filozofije rešuje vprašanja, ki so ostala odprta na ravni *Kritike čistega uma*. Pri tem ima vprašanje osebne identičnosti in svobode posebno mesto. Vendar je potrebno tukaj razlikovati, kajti svoboda in morala bivata na dveh različnih področjih. Svoboda je temelj bivanja morale, morala pa je temelj za spoznavanje svobode. Glede svobode, kot vrednote, Kant ne najde pravega usklajenega mesta glede na njegov celotni filozofski sistem. V *Kritiki čistega uma* postavi za vesoljno zakonitost materialne zakone, ki popolnoma determinirajo naše življenje in ne dopuščajo svobode, v *Kritiki praktičnega uma* pa postavi

svobodo kot postulat, kajti šele svoboda omogoča moralo.

Seveda pa človeka spodbujajo k dejanju le nagibi. Do sem se Kant zgleduje po Humu, ki je bil mnenja, da samo interes ali želja, ne pa razum, more človeka spodbuditi k dejanju. Iz tega sledi, da človek ne more biti moralen brez slehernega nagiba, zato Kant dodaja, da je nagibe, ki so sicer izraz človekovega interesa in ga ogrožajo v dostojanstvu moralnega cilja v sebi, potrebno postaviti tako, da je na prvem mestu spoštovanje moralnega zakona. To moralno čustvo bi naj bilo popolnoma brez vsake druge primesi. Vendar tudi vemo, da noben človek ni sposoben uresničiti absolutnega moralnega življenja, tako da vedno obstaja oddaljenost med človekovim moral-



Salvador Dalí: *Portret Luisa Buñuela*, 1924, olje na platnu, Nacionalni muzej kraljice Sofie, Madrid.

nim idealom in dejanskim človekom. Rigorizem Kantove morale je na dveh področjih, in sicer v tem, da izključuje iz moralnosti kot take ideje dobrega in postavlja na pravo mesto moralne dolžnosti, predvsem pa v tem, da priznava, da je popolna moralnost človeku nedosegljiva. Teženja in nagoni so tisti, ki vodijo človeka kot naravno bitje. Iz tega sledi, da človek deluje na dveh ravneh: na ravni čiste umne oziroma na ravni občevaljavne moralne dolžnosti, ki ne izvira iz posebnih želja ter teženj, in na ravni, kjer so teženja in nagibi izvor vsakega človeškega delovanja.

Glede na to, da ima človek teženja, se ne trudimo, da bi človek teženje po sreči povsem zavrgel. Med spoštovanjem moralnega zakona in teženja po sreči ni povsem ločilne stene. Da človek ne ostane v sebi razklano in nerazumljivo bitje, morata biti združljiva in se ujemati med seboj, ob tem pa ne smemo pozabiti, da sta si različna in da med njima ni vzročne zveze. Po eni strani teženje po sreči ni vzrok moralnosti, saj v tem primeru moralnost ni prava in avtonomna. Po drugi strani pa moralnost ni vedno vzrok sreče, saj iz izkušenj vemo, da najboljši ljudje niso obvarovani pred trpljenjem. Tukaj naletimo na tretje človekovo protislovje: protislovje med moralnim in fizičnim redom.

Kljub temu pa Kant ne pristane na to, da bi bila ta dva reda popolnoma nezdružljiva: moralnost bi ostala samo nekakšna nedosegljiva iluzija ali »fata morgana«, pa tudi sreča, ki moralnemu človeku po njegovi vrednosti edinemu pripada, bi ostala povsem nedosegljiva. Fizični in moralni red bi se v tem primeru popolnoma razhajala in enost človeka v smislu teoretičnega in hkrati praktičnega bitja bi prav tako razpadla. Moralno prizadevanje bi že vnaprej obveljalo obsojeno na neuspeh. Na podlagi tega Kant pravi, da moralnost zahteva, da predpostavljamo in verujemo v nesmrtnost duše in v njeno sposobnost za večno izpopolnjevanje ter v obstoj Boga,

ki zagotavlja poslednjo usklajenost fizičnega in moralnega reda. Na tak način Kant na ravni praktičnega uma rešuje vprašanja, ki so ostala odprta na ravni teoretičnega uma.

Postulati praktičnega uma so torej po Kantu svoboda, nesmrtnost duše in bivanje Boga, saj bi brez njih praktični um prišel v protislovje s seboj. Da človek kot moralno bitje lahko smiselno ostane to, kar je, so potrebne te nujne hipoteze. Subjektivno gledano so ti postulati nujni, tudi če objektivno, teoretično in znanstveno gledano ne morejo veljati za znanstvene resnice. Po Kantu je potrebno verovati tudi v te postulate, če želimo verjeti v moralnost.<sup>21</sup>

1. Razlika med moralo in etiko je v tem, da so pri morali bolj poudarjene dolžnosti in zapovedi. Kar je za moralo obvezno, je za etiko dobro. Morala predstavlja zavest o obveznostih in konkretnih dolžnostih, etika pa zavest o moralnih vrednotah in moralnem dobrem (A. Stres, *Etika*, Družina, Ljubljana, 1999, II.).
2. Prim. A. Stres, *Zgodovina novoveške filozofije*, Družina, Ljubljana, 1998, 91.
3. Prim. A. Stres, *Etika*, Družina, Ljubljana, 1999, 7.
4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832-833.
5. Prim. A. Stres, *Zgodovina novoveške filozofije*, 107.
6. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 1993, A 288.
7. Prim. A. Stres, *Etika*, 16-17.
8. Prim. A. Stres, *Etika*, 104-105.
9. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 5.
10. Prim. A. Stres, *Etika*, 36.
11. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52.
12. Prim. A. Stres, *Etika*, 77-78.
13. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 47.
14. Prim. A. Stres, *Etika*, 109-110.
15. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 43.
16. Prim. A. Stres, *Etika*, III.
17. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Mytaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 37.
18. Prim. A. Stres, *Etika*, 184.
19. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Mytaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 37-38.
20. Prim. A. Stres, *Etika*, 186.
21. Prim. A. Stres, *Zgodovina novoveške filozofije*, 110-111.

# Postmoderna kot izziv kristjanu

## Uvod

Po mnenju številnih filozofov se nahajamo v prelomnih časih, na prehodu iz moderne v neko novo dobo. Duhovna zgodovina kaže, da je za obrate časov značilen občutek izgubljenosti, prepuščenosti usodi in strahu. V času razmaha terorizma in številnih vojn ta občutek zagotovo ni tuj nikomur. Ponovno se začinjamo živo zavedati pomena svobode pred strahom, ki jo je kot eno od štirih osnovnih človekovih svoboščin v letih pred 2. svetovno vojno deklariral že ameriški predsednik Roosevelt.

## Postmoderna

Guardini se je od novega veka oziroma moderne poslovil že v petdesetih letih prejšnjega stoletja. Jaspers prepričljivo primerja naš čas s prehodom iz arhaičnega obdobja v stari vek, na katerem se je znašel Heraklit, s prehodom iz starega veka v srednji vek, na katerem se je znašel Avguštin, in s prehodom iz srednjega veka v novi vek, ki ga je s svojo mislijo zaznamoval Pascal. Za obdobja prehoda je značilna zamenjava pogleda *esse in re* s pogledom *esse in intellectu solo*, kot bi dejal Jung. Na prehodu časov namreč zunanji svet in kulturni pojavi sveta niso neodvisni od načina našega zavedanja, ampak so le še podoba nas samih. Človek kot spoznavajoči subjekt dvomi v objekt, v svet okrog sebe. Svetlič o prihajajoči dobi piše kot o dobi pluralizacije duha na vseh področjih. Ta doba je najpogosteje poimenovana za postmoderno. Zdi se mu, da se njene značilnosti najlažje uzrejo v primerjavi s tradicionalnimi, modernimi vzorci mišljenja, ki so se zbirali okoli težnje po e(not)nosti. Če namreč tradicijo obvladuje

težnja po eni in vseobsegajoči pojasnitvi sveta, ki jo zajema Platonova prisposoba (enega) sonca (katero daje bivanje in bistvo vsemu), je za postmoderno glavna značilnost ravno prelom z ekskluzivnostjo neke pojasnitve sveta. Lahko rečemo, da namesto (enega) sonca moderne, v postmoderni poslej sveti več sonc. Še več, v postmoderni ima vsakdo pravico do svojega sonca, pri čemer nobeno sonce ni že vnaprej svetlejšo od drugih. Hotenje nekega diskurza po tem, da postane metadiskurz, velja za totalitarno in nelegitimno. Osebnost se mi zdi, da je takšen miselni vzorec postmoderne v politično govorico sodobne slovenske države zelo jasno in nedvoumno prinesel nekdanji predsednik države Kučan z znano izjavo »...resnica ni ena sama...«. Kar je bilo torej nekoč odlika, je v postmoderni nasilje. Stremljenje po življenju vseh pod enim simbolom, idejo, zastavo, je po mnenju postmodernistov v preteklosti vselej prineslo gorje in milijonske žrtve. V arzenal takšnih zablod poslavljajoče se moderne lahko uvrstimo velike totalitarizme 20. stoletja.

Heidegger postmoderno imenuje kibernetična doba. Vsak dan znova smo priča velikega napredku, ki ga prinaša računalnik. Podirajo se ustaljeni miselni in vedenjski vzorci. Gospodarska učinkovitost poslovnih sistemov se povečuje, filmska in druga umetnost po zaslugi računalnikov odkriva nove dimenzije ustvarjanja, komunikacija med ljudmi je močno olajšana, z njo seveda tudi državni nadzor nad prebivalci, s pozitivnimi in negativnimi posledicami. Po drugi strani je z računalnikom človek dobil v roke nevarno stvar, ki ustvarja priložnosti in ga ob številnih takšnih in drugačnih strasteh lahko privede tudi do samou-

ničenja. Nedavni sočni primer iz nemške sodne prakse kaže, da je na svetovnem računalniškem spletu sorazmerno lahko poiskati prostovoljno človeško žrtev za zakol in zaužitje v ponvi, ali interes za nakup najožjega družinskega člana preko malih oglasov. Vrednostni sistemi se rušijo oziroma so vsaj na preizkušnji pred izzivom postmoderne, kibernetične družbe. V postmoderni življenje prehiteva domišljijo. Danes so mogoče stvari, za katere pred kratkim niti ni bilo priložnosti, da bi se pojavile v stvarnosti, četudi so bivale v globinah človeškega srca in razuma.

Lytard postmoderno imenuje kot neverovanje v metapripoved v smislu verovanja v nek objektivni red ali metafilozofski sistem, v kozmologijo, kot je versko-filozofski sistem. Kljub odsotnosti vsakršnega absolutno objektivnega sistema si je morala postmoderna zastaviti vprašanje o vsebinski pravilnosti obstoječih in nastajajočih kulturnih pojavov, ker le-ti dejansko obstajajo in sodoločajo način našega življenja. Tudi postmoderna jih ne more spregledati. Eden takšnih kulturnih pojavov je po mnenju Radbrucha pravo, ki se v postmoderni sprašuje, kakšne vrednote oziroma vrednostni sistem naj zakonodajalec izgrajuje in zavaruje, in kako naj odločajo pravniki, ko zakon zakonodajalca izvršujejo. Vprašanje ni enostavno, saj subjektivistična in relativistična postmoderna ne priznava obstoja »že nekje bivajočega« vrednostnega sistema, ki ga mora zakonodajalec le še odkriti in preliti v zakone. Zakonodajalec in pravniki imajo torej na nek način proste roke, da odločajo, kakor se jim dozdeva primerno za določeno situacijo v določenem trenutku. Kritiki se bodo smejali tej trditvi in opomnili na človekove pravice in temeljne svoboščine, na mednarodno pravo in običaje, na načelo pravne in socialne države in na zavezanost sodobne družbe demokratičnim institutom vladanja, katerih kršitev in spregled si zakonodajalec in pravniki še v sanjah ne bi drznili sto-

ruti. Do neke mere imajo prav, ampak ne smemo pozabiti, da se pravo in vrednostni sistem oblikujeta in potrjujeta vedno znova, vsakokrat ko pravnik kot sodnik razsodi v konkretnem življenjskem primeru. Pravna praksa se spreminja, je živa. Izkušeni in domiselni pravnik vedno znova najde prostor za kreativno uporabo pravnega pravila ali načela na še tako, na prvi pogled nemogočo situacijo in je svojo odločitev sposoben tudi ustrezno argumentirati. Pravo in z njim vrednostni sistem torej na nek način visita in plapolata v zraku. V pravni kulturi širom sodobnega sveta to vedno znova dokazujejo ustavna sodišča s presenettljivimi in včasih že kar revolucionarnimi odločitvami, delujoča izza tančice pravičnosti, odmaknjeno od oči in zahtev javnosti.

Samoumevno je torej, da se v postmoderini bohotijo z demokratičnim duhom prežete sociološke in politološke teorije razumevanja sveta in njegovih kulturnih pojavov. Habermas prisega na idealno govorno situacijo, na diskurz med filozofskimi družabniki. Le-ti so se sposobni dokopati do pravilne odločitve na osnovi diskurza, v katerem so dovoljeni vsi argumenti in v katerem se slabši argument umakne boljšemu. Podobno razmišlja Perelman s teorijo univerzalnega avditorija. Meni, da je odločitev sprejemljiva tedaj, ko je pravična, v skladu s splošnim interesom in razumna. Alexyjeva teorija racionalnega pravnega razpravljanja gre v svojem relativizmu še dlje. Ni važno, da je dosežen konsenz o pravilnosti odločitve. Bistveno je, da v postopku sprejemanja odločitve ravnamo v skladu z racionalnimi postopkovnimi pravili in smo odločitev sposobni tudi ustrezno utemeljiti. Na osnovi vseh teh teorij pa gradi svojo teorijo pravnocivilizacijskega racionalizma Aarnio. Meni, da je odločitev pravilna in legitimna, če je sprejeta v skladu s pravili racionalnega razpravljanja in se ujema z vrednostnim sistemom, ki je dominanten v določenem času in prostoru. Tako pravnik, ki slepo sledi črki

zakona in odloča v nasprotju z vrednostnim sistemom, ki ga v večini sprejemajo ljudje, izgubi njihovo zaupanje in ne uspe ustrezno legitimirati svoje odločitve. Pravniki se ne more skrivati za neko abstraktno pravičnostjo iz preprostega razloga, ker nihče ne verjame, da leta obstaja. Zadnje merilo presoje pravilnosti odločitve so ljudje in njihov vrednostni sistem. Postmoderna terja torej ravnanje po volji ljudstva. Zmuzljiva in nestanovitna volja ljudstva in vrednostni sistem večine državljanov tako dobi moč podeljevanja legitimnosti vsakršnim odločitvam, ki se sprejemajo v imenu in za blagor ljudstva.

### Izziv kristjanu

»Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« (1 Mojz 2,15)

Postmoderna nas je torej oropala vsakršne trdne in nepremakljive točke v veselju, na katero bi lahko oprli vzmet in premaknili svet, z vsemi njegovimi kulturnimi pojavi, vključno s pravom. Postmoderna trdi, da človeštvo takšne točke v vsej svoji duhovni zgodovini v resnici ni nikoli posedovalo in se je o njenem obstoju le naivno samoslepilo. Danes pa končno vemo, da ničesar ne vemo, in smo se s tem pripravljene tudi soočiti. Morda pa je to edina trdna točka, ki jo poseduje postmoderna in iz katere lahko izpeljemo vse nadaljnje uporabne sklepe. Bogastvo postmoderne je v čudoviti raznovrstnosti idej in bogati ponudbi vrednostnih sistemov, ki bi se jih vsak kristjan moral veseliti in v njih videti priložnost za svoj poklic.

Kibernetska doba torej ne pozna in niti ne počuti poznati svečenikov pravičnosti ali kakšnih drugih aristokratov, ki bi povedali, kaj je prav in kaj ne. Te vloge ne prizna niti posamezni skupini ljudi ali instituciji niti neki ideji ali veji znanosti. Izhajajoč iz načela demokratičnosti o tem odloča večina državljanov ali posamezne skupine državljanov, ki

uspejo večino prepričati o skladnosti interesov. Družbena moč in s tem možnost vplivanja na življenje vseh članov skupnosti danes torej nesporno počiva v državljanih, kot nosilcih politične moči. Skupine državljanov same po sebi te moči nimajo, zato morajo ves čas manipulirati z večino. Posamezne skupine znotraj večine imajo navadno bolj izraženo zavest o potrebah družbe in se bolje od večine zavedajo, kaj je dobro zanje in za večino. Povsem legitimno in celo njihova dolžnost je, da večino o tem poskušajo prepričati. Poudarjam prepričati in ne samo zmanipulirati v negativnem pomenu besede in preglasovati. To je osnova demokratičnega vladanja. V kolikor demokracija izgubi moč in željo po prepričevanju, postane le še kolektivna sleparija in diktatura večine nad manjšino. To pa se na žalost dogaja zelo pogosto.

Izkušnje z vrednostno (ne)naravnostjo slovenske šole so praktičen primer, kako volja večine ali zelo glasne in prepričevalne manjšine lahko dobesedno povozi voljo tistih manj glasnih oziroma tistih, ki so v manjšini. Krščanska družina se danes sooča s težavo, kako v duhu Kristusovega nauka vzgajati otroka, ko šola po eni strani pri tem neče prav nič pomagati in kaže svoj ravnodušni in (ne)pristranski obraz, po drugi strani pa otroke časovno vse bolj veže nase in odmika vplivu staršev. Iz primera jasno izhaja, da je kristjan danes naravnost poklican, da resno nastopi v vlogi *homo politicus* in se javno izpostavi in bori za priznanje in enako obravnavanje krščanskih vrednot. Zdi se mi, da je svet podoben koloseju, v katerem se različni vrednostni sistemi kot zveri borijo za prevlado. Boj za prevlado je legitimen, saj vsak vrednostni sistem sam v sebi verjame, da je boljši od drugega vrednostnega sistema, in si želi pridobiti nove somišljenike. Vrednostni sistem, ki ne razmišlja tako hladno pragmatično, totalitarno, je na nek način shizofren, skrajno nesamozavesten, razdeljen sam v sebi, skrajno re-



lativističen in neresen in niti ni vreden omembe kot vrednostni sistem. Prevlada vedno močnejši, to je tisti, ki je najbolj prepričljiv za množico gledalcev. V postmoderni je torej ključno ustvarjati javno mnenje. Če hočemo, da bo svet napredoval po poti krščanskih vrednot ali teh vrednot vsaj ne bo brezbrizno izbrisal s sveta in s tem pošteno otežil življenja kristjanom in tudi drugim poslabšal kvalitete bivanja, moramo postati oblikovalci javnega mnjenja v korist krščanskih vrednot. S krepostnim načinom življenja in z jasno izdelanim vrednostnim sistemom moramo nastopiti v družini in v javnosti, v politiki, kulturi, šolstvu in gospodarstvu. Skratka povsod, kjer smo, kjer živimo in delamo. Razlagalec citata iz Svetega pisma z začetka tega poglavja je zapisal, da v svet dela sodi vse, kar duh pametnega in smiselnega zasnuje in hoče uresničiti. To seveda ne pomeni, da se morajo kristjani zapreti v slonokosteni stolp »krščanskih« političnih strank, šol in društev, kjer bodo skupaj z duhovnimi brati tuhtali in na-

črtovali, kaj je pametno in smiselno, in s skupno akcijo nato to tudi uresničili. To tudi ne pomeni, da morajo deliti ista prepričanja z ostalimi kristjani v stvareh, ki jih ne ureja nauk Cerkve, in se konspirativno družiti le z njimi. Nasprotno, takšen beg pred pluralnostjo in transparentnostjo sodobnega sveta je zelo nenaraven in nekatoliški. Kristjane bi namreč getoiziral in večino tudi nespametno oddaljil od sveta, dela in poklica. Zdi se mi, da bi v večini primerov to vodilo tudi v razočaranje Stvarnika.

### Sklep

Poleg duhovne osvoboditve prinaša koncept legitimacije postmoderne pluralnosti torej tudi težave. Rekli smo, da ima poslej vsakdo pravico do svojega sonca. Vsako sonce pa želi svetiti najvišje in po naravi v svoji bližini ne vidi rado drugih sonc. Kljub privlačnosti misli o popolni duhovni svobodi postmoderna ne more dopuščati vsakega mnjenja in delovanja. V skrajni točki namreč popolnoma svobodna



Salvador Dalí: **Portret umetnikovega očeta**, 1925, olje na platnu, Muzej sodobne umetnosti, Barcelona.

družba ne more tolerirati osvoboditev od svobode. Moramo biti svobodni, čeprav to pravzaprav nočemo biti. Sicer pa življenje kaže, da do omejitev v svobodni družbi pride že veliko prej, preden svobodo in spraševanje o svobodi privedemo do skrajnosti. Kolizija duhov bi bila v nasprotnem primeru namreč prevelika in bi vodila v anarhijo. Če duhovne svobode kibernetična doba torej ne prinaša, a jo hkrati razglaša na vsa usta, potem je jasno, da ustvarja le previd svobode in zavaja svobode lačne. Žal veliko ljudi vedno znova lahkoverno nasede tej kvazi osvoboditvi.

Aktualni primeri iz družbene stvarnosti kibernetično najbolj razvitega zahodnega sveta kažejo, da pluralnost postmoderne postaja vse manj pluralna in tolerantna. Pred desetletji je začela svoj pohod s parolami po odpravi diskriminatornega obravnavanja takšnih in drugačnih manjšin, danes pa v imenu teh manjšin zavrača enakopravno obravnavanje »večine« in njenih pobud. Na številnih ameriških univerzah tako danes ni več mogoče kritično obravnavati problema istospolnih skupnosti brez tveganja obdolžitve o podpihovanju nestrpnosti in sovraštva. Ob tem se spomnim pomenljivega slovenskega pregovora, ki pravi: »Ko berač zajaha konja, ga jaha toliko časa, dokler mu ne crkne pod nogami«. Nedvomno pluralnost in tolerančnost vse bolj delita usodo ubogega beračevega konja. Seveda družba, ki zatira berače ni dobra. Še slabša pa je tista družba, ki beračem prepusti vso pobudo. Na koncu ji namreč ostane le še berač, ki je izgubil spomin na svoje beraštvo in arogantno galopira v gosposkih škornjih, čeprav pod njim že zaudarja mrhovina iztrošenega konja.

Ljudje postmoderne ne verjamejo velikim zgodbam. V medijih večkrat lahko beremo o krizi institucionalnih oblik povezovanja ljudi. Izgubile so moč pričevanja in prepričevanja. Ljudje so mnenja, da sami najbolje vedo, kaj je za njih dobro, zato ne potrebujejo prišepetovalca in vodnika. Ob zabrisa-

nosti teh poti se zastavlja vprašanje, kako naj torej kristjan pride do srca sočloveka in ga prepriča, da bo sprejemal njegov vrednostni sistem ali se celo oklenil vere. Odgovor nam na dlani prinaša kardinal John Henry Newman z idejo in zgledom apostolata osebnega zgeda, ki ga je že nekaj stoletij pred njim v celoti živel sv. Tomaž More. More je bil po eni strani človek molitve, globokega premišljevanja in samozatajevanja, po drugi strani pa človek dejanj, ki je z vsemi močmi vpet v svet in med sodobnike. Ljubeč mož in družinski oče, odločen in večš pravnik, državnik in diplomat. Zvest svoji veri, vesti in vrednotam se je odpovedal družinski sreči, bogastvu, moči, častem in življenju. Z osebnim zgledom je našel nevsiljivo pot v srca mnogih dobromislečih in za *christianitas* naredil več, kot lahko naredijo politične stranke in razne interesne skupine. Moč osebnega pričevanja nikomur ni podarjena, zanjo si je potrebno prizadevati. Sv. Tomaž More se je vse svoje življenje s študijem, delom in molitvijo krepil v duhovnosti, pravu in državištvu in tako napredoval v svetosti, ki tako zelo bleščče sveti in privlači. Pomenljiv zgled za krizo današnjega časa, ki jo je sv. Josemaría Escrivá označil kot krizo svetnikov. V postmoderni je torej posameznik pot. Mislim, da je to odgovornost, ki jo kristjani nosijo do sočloveka in do Stvarnika. Odgovornost je toliko večja, kolikor bolj je kristjan po naravi svojega dela in darov poklican za opravljanje izpostavljenih in vodilnih vlog v družbi. To je skratka izziv, s katerim se morajo kristjani soočiti v postmoderni družbi.

### Literatura:

- Furlan, B.: *Problem realnosti prava*. Ljubljana, 2002.  
Kaufmann, A.: *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana, 1994.  
Novak, M.: *Pravo in objektivnost*. Pravnik, št. 9-12, 2003, str. 559-579.  
Pavčnik, M.: *Argumentacija v pravu*. Ljubljana, 1991.  
Pavčnik, M.: *Teorija prava*. Ljubljana, 1997.

# Kršćanstvo in sodobna tehnološka znanost

## Premislek ob Tomaževem peteropotju

### 1 Današnji duhovnozgodovinski položaj

Vsak razmislek, ki skuša biti temeljit, mora ozavestiti položaj, v katerem se sam nahaja, sicer je zelo možno, da se bo zapletel v nebitvena vprašanja. To velja tudi za premislek o razmerju med krščanstvom in sodobno tehnološko znanostjo. Poglejmo torej, kakšna so najbolj očitna določila današnjega položaja, da bi ugotovili, ali je tovrsten premislek sploh potreben. S čim je človek na začetku tretjega tisočletja najbolj zaznamovan? Oglejmo si to z vidika tistih dveh razsežnosti, ki sta za človeka (tostransko gledano) nedvomno temeljni, t.j. z vidika njegovega odnosa do sočloveka in z vidika njegovega odnosa do narave.

Odnos do sočloveka zaznamuje pojav, ki ga z ekonomske plati imenujemo *kapitalizem*, s politične pa *liberalizem*, saj sta to tisti dve strukturi, ki očitno obvladujeta naše družbeno življenje.<sup>1</sup> Odnos do narave pa zaznamuje pojav sodobne znanosti, ki se od grške *epistéme* razlikuje po tesni povezanosti s tehnološkim razvojem in jo zato imenujemo *tehnološka znanost*. Očitno je namreč, da se nam danes narava daje na način, ki ga določa sodobna znanstvena zavest: da razumemo košato bukev kot sistem, v katerem se dogaja fotosinteza, da razumemo kos apnenca kot velik skupek molekul  $\text{CaCO}_3$  in da razumemo divjanje hudournika kot posledico sočinkovanja gravitacijske sile, atmosferskega termodinamičnega dogajanja ter geološke strukture tal.

Kapitalizem, liberalizem in tehnološka znanost so torej temeljne koordinate bivanja današnjega človeštva. V kakšnem medsebojnem razmerju stojijo? Sopripadnosti kapitalizma in liberalizma ni težko ugledati: liberalizem kot ideologija, ki teži k absolutni strpnosti, dopuščanju vsega mogočega, je v očitni povezavi s kapitalizmom kot ideologijo svobodne konkurence, ki je možna samo, če se država v ekonomijo ne umešava. Skupna jima je torej težnja po čim manjšem omejevanju svobode posameznikov, ki se v zadnji posledici kaže v omejitvi državnih funkcij zgolj na obrambo individualne svobode.<sup>2</sup> Obenem pa je res, da bi si težko predstavljali pojav liberalizma in kapitalizma brez pojava tehnološke znanosti. Kapitalizem (in njemu sopripaden liberalizem) je namreč začel nastajati v obdobju industrijske revolucije in se je razvijal vzporedno z industrijskim razvojem. Očitna soodvisnost z znanstveno-tehniškim napredkom je vidna tudi v tem, da so tehnološko znanstveno najbolj razvite države najbolj liberalno nastrojene in obratno.

Razumevanje znanosti kot logične analize stvarnosti, ki predstavlja osnovo industrijske tehnike in torej tudi kapitalizma, pa se je le počasi dokopalo do pravih tehnološko znanstvenih oblik. Prve oblike take zavesti najdemo že v Grčiji, v tisti prvotni obliki znanstvenega mišljenja, ki jo imenujemo metafizika in ki se začne z nastopom Platonove in Aristotelove filozofije.<sup>3</sup> Zato smemo trditi, da sta liberalizem in kapitalizem pravzaprav zgolj pojavi

obliki metafizične miselne drže, ki se v njenih zadnjih razvojih kaže kot tehnoznanost.

Nova evangelizacija današnjega človeka bi morala potemtakem biti zelo pozorna na evangelizacijo, pokristjanjenje te osnovne znanstvene drže, saj, kot smo pokazali, je ravno ta drža tista, ki v osnovi določa današnjega človeka. Samo če ji bo uspelo vzpostaviti prepričljivo sintezo krščanstva s sodobno tehnostnostjo, bo našla ključ, kako v temelju prekasiti sodobno človeštvo tudi v vseh ostalih njegovih duhovnih, socialnih in ekonomskih pojavnih oblikah.

Tudi sicer pa je jasno: ko se zdi, da sta naravno spoznana resnica in vera skregani ali vsaj brez povezave, potem začne vera nujno pešati. Vera vzplamti šele tedaj, ko se medsebojno podpirata. Srednji vek kot edino skoraj povsem pokristjanjeno obdobje človeške zgodovine je bilo takšno prav zato, ker je uspelo v svojih palatinskih, katedralnih in samostanskih šolah ter na univerzah skoraj povsem uskladiti znanstveno zavest z religiozno. Ker pa se današnja znanost zdi relativno oddaljena ali vsaj nevtralna do religioznih vprašanj, je jasno, da je razkristjanjenost bolj ali manj splošna.

## 2 Analiza tomistične sinteze znanosti in vere

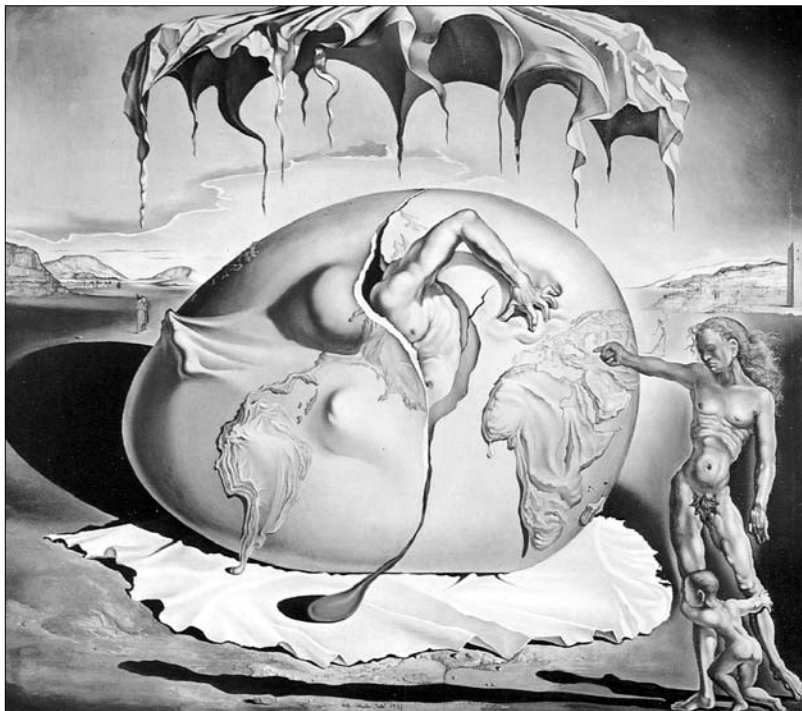
Ko želimo prispevati k vzpostavitvi skladnosti znanosti in krščanstva, se moramo najprej zavedati, da ne gradimo iz nič, pač pa da imamo v zgodovini krščanske misli bogato dediščino tovrstnih izkušenj, ki nam kažejo pot v prihodnost. Pri tem se zdi jasno, da bomo najprej poiskali napotke v tistem obdobju, v katerem je tovrstna sinteza bila najbolj očitna. To je, kot je že bilo nakazano, obdobje srednjeveške misli in znotraj nje obdobje visoke sholastike še prav posebej. Vrhunec tega obdobja predstavlja misel sv. Tomaža Akvinskega (1225 – 1274), ki predstavlja obenem vrhunec prizadevanj za uskladitev ta-

kratne znanosti z vero.<sup>4</sup> Zato bomo prav v njegovi misli poiskali navdih za iskanje izhoda iz današnjega položaja.

Ko govorimo o sintezi znanosti z vero, vzamemo najprej v pretres tisto vejo znanosti, ki obravnava naravo v najsplošnejšem obsegu in ne v njenih posebnih pojavnih oblikah. Ta temeljna naravoslovna znanost pa je fizika. Biologija, kemija, geologija, antropologija so vede o posameznih vidikih narave: biologija se ukvarja z živo naravo, kemija se ukvarja s kemičnimi reakcijami, geologija z dogajanjem v zemeljskih plasteh, antropologija se ukvarja s fizičnim ustrojem človeka. Samo fizika pa se ukvarja z naravo nasploh, t.j. z njenimi najsplošnejšimi pojavnimi oblikami, kot so analiza gibanja, analiza osnovnih delcev snovi itd.

Zato si bomo ogledali, kje in kako sv. Tomaž prepozna skladnost krščanske vere s takratno (aristotelsko) fiziko. Ta skladnost je vzpostavljena ravno v temeljnem prehodu Tomaževe filozofije, ki ga najdemo na začetku obeh njegovih *Sum*, t.j. v njegovih znamenitih petih dokazih za Božji obstoj. Značilno za teh pet dokazov je, da izhajajo iz opazovanja temeljnih fizikalnih dejstev, zato jih je Kant posrečeno poimenoval kozmološke (ali fizikalno-teološke) dokaze,<sup>5</sup> ker izhajajo iz opazovanja najsplošnejših dogajanj v naravi in ne iz analize čistih pojmov na način ontološkega dokaza sv. Anzelma iz Canterburyja.<sup>6</sup> Anzelmov dokaz zaradi osredotočenosti na zgolj logično plat in zaradi odmaknjenosti od fizikalne problematike ni zanimiv za izgradnjo sinteze med vero in fiziko, zato ga tu ne bomo vzeli v poštev.

Osredotočili se bomo torej na način, kako sv. Tomaž prikaže svoje dokaze v *Teološki sumi* (I, q. 2, a. 3), in sicer bomo vzeli v pretres predvsem 1. dokaz »iz gibanja« [ex parte motus]. Ta je namreč tisti, ki jemlje najbolj neposredno v obravnavo nesporno fizikalno kategorijo – gibanje. Dokaz se glasi takole:



Salvador Dalí: **Geopolitični otrok opazuje rojstvo novega človeka**, 1943, olje na platnu, Reynolds – Morse Collection, Cleveland, Ohio.

“Gotovo je in to čutno zaznavamo, da se v tem svetu nekaj spreminja. Toda vse, kar se spreminja, je spremenjeno od nečesa drugega. Nič pa ni spremenjeno, če ni v možnosti glede na spreminjajoče: nekaj pa je spreminjajoče, le v kolikor je dejansko. Spremeniti namreč pomeni popeljati nekaj iz možnosti v dejanskost: iz možnosti pa lahko nekaj preide v dejanskost samo po nečem, kar je že dejansko: kakor tisto, kar je dejansko vroče, npr. ogenj, povzroči, da postane les, ki je le možnostno vroč, tudi dejansko vroč; tako ga vzgiblje in hkrati spremeni. Eno in isto pa ne more biti zgolj možno in hkrati dejansko v istem oziru, pač pa samo v dveh različnih ozirih; kar je namreč dejansko vroče, ne more biti hkrati zgolj možnostno vroče, pač pa zgolj možnostno mrzlo. Nemogoče je torej, da bi nekaj, v istem oziru in na isti način, spreminjalo in bilo spreminjano, ali pa, da bi spreminjalo samo sebe. Vse, kar se spreminja,

mora torej biti spreminjano od nečesa drugega. Če se torej spreminjevalec spreminja, mora biti sam spreminjan od nečesa drugega. To pa se ne more nadaljevati v neskončnost, ker bi tako ne bival nek prvi spreminjevalec in potemtakem niti nek drugi spreminjevalec, ker drugi spreminjevalci spreminjajo samo zato, ker jim je dal spremembo prvi spreminjevalec, tako kakor npr. palica giblje samo, če jo premakne roka. Torej moramo priti do nekega prvega spreminjevalca, ki se ne spreminja, in vsi vedo, da je to Bog.”<sup>7</sup>

Očitno je torej, kako sv. Tomaž gradi svoj dokaz na splošnem dogajanju fizikalnega sveta: na gibanju oz. še splošneje – na spremembi. Pri tem pa izpostavi celo vrsto aristotelskih zakonitosti fizikalne spremembe, iz katerih izpelje temeljno versko resnico: Božji obstoj. Da bi polneje lahko izkusili moč te sinteze takratne fizike z vero, si oglejmo podrobneje strukturo dokaza in njeno trdnost.

2.1 **Obstaja nekaj spreminjajočega se:** "Govtovo je namreč in to čutno zaznavamo, da se v tem svetu nekaj spreminja" [*Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo*].

Nekaj se *spreminja*. Fizikalni zavesti je to nevprašljivo dejstvo. Je pa obenem res, da to ni le trditev naivne zavesti, ki slepo zaupa zunanjim danostim. Fenomenološko nadvse razvidne spremembe doživljajev nasploh so prav tako spremembe.<sup>8</sup> Do tu lahko s sv. Tomažem vzkliknemo: "Certum est". Pri tem naj še razložim, zakaj sem izenačil *motus* [dobesedno: *gibanje*] s splošnejšim pojmom spremembe. To izenačenje ni samovoljno, v tem dokazu namreč sv. Tomaž preoblikuje dokaz za Božji obstoj, ki ga Aristotel izpelje v *Metafiziki*.<sup>9</sup> Sorodnost med njunima dokazovalnima postopkoma je takšna, da tega vpliva ni mogoče zanikati, še posebej če vemo, da je bila Aristotelova filozofija glavno Tomaževo filozofsko vodilo. Tomažev *motus* torej prevaja Aristotelov *kinesis* – temeljni izraz Aristotelove filozofije.<sup>10</sup> Toda s *kinesis* Aristotel ne misli gibanja v ozkem pomenu besede (t.j. kot prehod nečesa iz enega kraja v drugega), pač pa prehod nasploh iz možnosti [*dýnamis*] v dejanskost [*enérgeia*].<sup>11</sup> To pa (kot bo še bolj jasno iz točke 2.2) je lahko le opredelitev spremembe nasploh in ne le gibanja.

2.2 **Spreminjajoče se je to, kar prehaja iz možnosti v dejanskost:** "Spremeniti namreč pomeni popeljati nekaj iz možnosti v dejanskost" [*Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum*].

Sprememba se pač vedno dogaja tako, da nekaj, kar lahko preide v neko stanje, v katerem dejansko še ni (v katerem se nahaja torej zgolj možnostno), v to stanje dejansko preide. Tako tisto, kar se spreminja, nujno prehaja iz možnosti v dejanskost. S tem stavkom postane tudi jasno, kar smo poprej omenili, in sicer, da z besedo *motus* Tomaž misli točno tisto, kar misli Aristotel z besedo *kine-*

*sis*, t.j. spremembo nasploh in ne gibanje v ozkem smislu.

2.3 **Nekaj lahko preide iz možnosti v dejanskost samo s pomočjo nečesa, kar je že dejansko:** "Iz možnosti pa lahko nekaj preide v dejanskost samo po nečem, kar je že dejansko" [*De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu*].

Sv. Tomaž tu navaja primer z ognjem in lesom: les kot tak je možnostno vroč, ne pa dejansko vroč; ogenj kot tak pa je dejansko in ne le možnostno vroč. Les lahko preide iz možnostnega v dejansko vroče stanje samo s pomočjo nečesa, kar je že v dejansko vročem stanju – npr. s pomočjo ognja. Podobno bi lahko rekli, da se nekaj gibljivega, a mirujočega, lahko vzgiblje le s pomočjo nečesa (gibljivega in) gibajočega; ali pa, da lahko postanem domač v nekem prostoru šele s pomočjo nečesa, kar mi je že dejansko domače – npr. tako, da postavim domače razpelo na mizo ali na steno. Vendar so to samo primeri, ki ne morejo veljati kot dokaz. Prva premisa dokaza te teze (2.3) bi se morala glasiti, da iz nič ne more nič nastati,<sup>12</sup> saj bi sicer nekaj v trenutku nastajanja moralo hkrati biti in ne biti, kar pa je protislovno.<sup>13</sup> Prav tako pa nujno velja, da iz nečesa nedejanskega (tj. iz nečesa zgolj možnega) ne more nastati nič dejanskega. Torej tudi npr. iz zgolj spremenljivega ne more nastati nič spreminjajočega se.

2.4 **Vse, kar se spreminja, je spreminjano od nečesa drugega:** "Vse, kar se spreminja, mora torej biti spreminjano od nečesa drugega" [*Omne autem quod movetur, ab alio movetur*].

Teza jasno sledi iz zgornje, saj je za spreminjano podstat dejanskostno stanje, h kateremu je vzgibana, dosegljivo, a *še ne* doseženo, medtem ko je za vzgibajočo podstat to isto stanje *že* doseženo. Ker pa ne more ista podstat hkrati biti in ne biti v istem stanju, ker bi to bilo protislovno, sledi, da je sleherni

spreminjajoča se podstat spreminjana od neke druge podstati.

2.5 **A neskončne verige spreminjevalcev ne more biti:** "To pa se ne more nadaljevati v neskončnost" [*Hic autem non est procedere in infinitum*].

"Ker bi tako ne bival nek prvi spreminjevalec in potemtakem niti nek drugi spreminjevalec, ker drugi spreminjevalci spreminjajo samo zato, ker jim je dalo spremembo prvi spreminjevalec, tako kakor npr. palica giblje samo, če jo premakne roka." Tako se glasi Tomaževa utemeljitev teze.

Na prvi pogled se zdi srž dokaza v tem, da v kolikor spoznavamo vzroke na način nekoga sosledja, v katerem nekateri vzroki predhajajo druge, bi morali sklepati, da ima to sosledje neki začetek. A ni jasno, zakaj se ne bi moglo neko sosledje v obe strani razprostrirati v neskončnost. Kako naj torej razumemo to Tomaževo tezo? Naj je ne vzamemo zares, kot je to storil Hume v *Dialogih o naravni religiji*?<sup>14</sup> Prav gotovo je ne moremo vzeti zares, ne da bi si predočili določene premise, ki za naš *hic et nunc* niso več samoumevne, so pa bile samoumevne za sv. Tomaža in njegov čas. Na njihovi osnovi je mogoče razumeti utemeljenost teze.

Prva izmed teh premis je gotovo tista, ki povezuje vzročnost s stopnjami popolnosti. Če se v vzrokovani podstati le možnostno nahaja to, kar se v vzrokujoči podstati nahaja dejansko, pomeni, da je v tem oziru vzrokujoča podstat popolnejša od vzrokovane, saj ima neko udejanjenost, ki bi jo vzrokovana podstat lahko imela, pa je dejansko nima. Torej vedno, ko nahajamo neko sosledje vzrokov, nahajamo temu sosledju vzporedne stopnje popolnosti. To je prva premisa. Lahko nam je razumljiva torej le, kolikor poznamo sholaistično pravilo, ki pravi: "Nekaj je toliko popolno, kolikor je dejansko" [*Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu*].<sup>15</sup> Gre za dokaj razvidno aristo-

telško ugotovitev, da je nekaj popolno toliko, kolikor uresniči/udejanji svoje zmožnosti. Lahko bi ji seveda ugovarjali, ali je potemtakem npr. uresničitev zmožnosti morjenja neka popolnost. Na to nam seveda odgovarja aristotelska etika, ki ji Tomaž sledi, po kateri moriti pomeni ne razvijati svojih najlastnejših (t.j. umskih) zmožnosti, pač pa jih zavirati, saj je prijateljstvo med ljudmi najmogočnejše sredstvo razvijanja posameznikov. Umor pa je radikalno nasprotje prijateljstva.<sup>16</sup>

Za razvidnost obravnavane teze pa ta premisa ni dovolj. Razpolagati moramo še s premiso, ki bi nam omogočala iz obstoja omenjenih stopenj popolnosti sklepati na nemožnost neskončne verige vzrokov in učinkov. Ta premisa je izrecno navedena v Tomaževem četrtem načinu dokazovanja Božjega obstoja v *Teološki sumi*, kjer pravi, da kolikor nahajamo neke stopnje popolnosti, neko večjo ali manjšo popolnost, nujno nahajamo tudi neko največjo popolnost: »Ko rečemo bolj in manj, imamo v mislih različni stvari, ki se različno bližata nečemu na najvišji stopnji« [*Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est*].<sup>17</sup> Na prvi pogled se sicer ta premisa zdi jasna: če ne bi obstajalo nič nadvse popolnega, bi ne mogli poznati niti bolj in manj popolnega, kar pa očitno spoznavamo, ko spoznavamo vzročno sosledje.

Toda postavi se nam vprašanje, zakaj za dojemanje večje ali manjše popolnosti ali katerega koli drugega svojstva potrebujemo udejanjenost tega svojstva na najvišji stopnji. V ravnokar navedenem stavku se zdi, da nam Tomaž predlaga sledeči razlog: *nekaj je bolj ali manj glede na to, koliko se oddaljuje od tistega največ*. Vendar se nam zdi že enostavna meritev v kartezijanskem koordinatnem sistemu v nasprotju s tovrstno razlago. Tam se meri količina (bolj ali manj) glede na oddaljenost ne od največje pač pa od ničelne točke sistema. Tudi fizično velikost človeka ne me-

rimo glede na razdaljo vrha njegove glave od neskončnosti, pač pa glede na razdaljo njegove glave od tal. Sploh se postavlja vprašanje, ali bi lahko neskončnost (kot tisto največje) bila tisto, na osnovi česar se zavemo, da je nekaj bolj ali manj takšno ali drugačno. Ali ni vsaka končna mera enako (in sicer neskončno) oddaljena od neskončnosti?

Kako naj torej razložimo to ključno in najbolj sporno Tomaževo tezo v njegovem dokazu *ex parte motus*? Obstajata dve možni razlagi: platonistična in aristotelska. Oglejmo si ju.

## 2.5.1 Platonistična interpretacija

Zdi se, da je treba razumeti to ključno Tomaževo premiso na način, ki je drugačen od do sedaj predlaganega. Tomažev stavek »*Ko rečemo bolj in manj, imamo v mislih različni stvari, ki se različno bližata nečemu na najvišji stopnji*« moramo razumeti v smislu uvida, da lahko rečemo, da je nekaj bolj ali manj popolno (ali veliko, belo, svetlo, lepo itd.), samo če vemo, kaj je popolnost (velikost, belina, svetloba, lepota itd.) v svoji čistosti.

Takšen uvid, ki je soroden Platonovi izpeljavi ideje Dobrega sv. Tomaž najbrž podveduje od platonizma del, kot sta *De divinis nominibus* Dionizija Areopagita in anonimni kompendij *Liber de Causis*, ki ju temeljito komentira in ki ju zadnja generacija Tomaževih interpretov ima celo za temeljna vira Tomaževe misli (Baeumeker, Huit, Henle, Deninger, Kremer, Beierwaltes).<sup>18</sup>

Ker pa je popolnost, na kateri deleži tisto bolj ali manj popolno, kot smo videli, istovetna z dejanskostjo, spoznavam stopnje popolnosti/dejanskosti le na osnovi nekakšnega poznavanja *Dejanskosti kot take*. Dejanskost kot taka je seveda povsem dejanska, kot je Belina kot taka povsem bela, Svetloba kot taka povsem svetla, Veličina kot taka povsem velika, Lepota kot taka povsem lepa. Torej ta Točka popolne udejanjenosti, ki je Dejanskost sama ali Bog (Boga Tomaž imenuje namreč *Actus purus*)<sup>19</sup>, mora kot povsem dejan-

ska *po nujnosti in popolnoma obstajati*, če zaznavamo v svetu stopnje večje ali manjše popolnosti/dejanskosti, če zaznavamo vzročnost, če zaznavamo spremembo.

Problem tovrstne platonistične interpretacije Tomaževe teze o končnosti vzrokov je, da nas oropa točno tistega, zaradi česar smo se lotili interpretacije Tomaževih dokazov: oropa nas fizikalne osnove. S tem, ko abstrahira iz konkretne dejanskosti spreminjajočih se podstati pojem čiste Dejanskosti kot pogoj možnosti sleherne naše konkretne predstave o dejanskosti, izskoči iz ravni fizikalno opazljivih pojavov na raven logičnih, neempiričnih predpostavk opazovanja teh pojavov. S tem izskokom iz fizikalnega v zgolj pojmovno pa onemogoči vzpostavitev globlje sinteze med fizikalno ravno in metafizikalno, saj prehod iz fizikalnega v nefizikalno ni empirično podprt in je za fizika neprepričljiv. Zato bomo poskusili predstaviti drugačno razlago Tomaževe teze o končnosti vzrokov, ki ne bo platonistično izskočila iz ravni čutnega v njegove nadčutne predpostavke, pač pa bo skušala pokazati, kako je že v samem fizikalnem dogajanju taka *empirično opazljiva* struktura, ki napotuje na metafizikalno, na obstoj Boga. Ta razlaga je bolj aristotelske narave in je osnovana na pojmu smotrnega vzroka.

## 2.5.2 Aristotelska interpretacija

Ta interpretacija sloni na sledečih tezah, ki jih bomo skušali sproti utemeljiti.

2.5.2.1 »Vse, kar deluje, deluje uciljeno« [*Omne agens agit propter finem*] (ScG III, 2): Ta znamenita tomistična teza temelji na spoznanju, da mora obstajati razlog, zaradi katerega določen(o število) vzrok(ov) proizvede določen učinek in ne kakega drugega.

a) Ta razlog lahko iščemo (in to je *prva hipoteza*) še v predhodnih vzrokih ali stannjih. V tem primeru bi gibanje krogle v času  $t'$  povsem določalo gibanje krogle v prihodnosti (v času  $t''$ ,  $t'''$  itn.). Vendar bi to pomenilo, da bi gibanje krogle v ča-



su t' na nek način impliciralo, t.j. vsebovalo nadaljnje gibanje.<sup>20</sup> Ta predobstoj nadaljnjega gibanja krogle v predhodnem stanju se dogaja lahko le v liku krogle, saj ga v njeni tvarnosti (t.j. v njeni snovno-časovno-prostorski določenosti) ne more biti. Tvarno dogajanje krogle v času t' se namreč zgodi časovno po tvornem dogajanju v času t''. Toda lik krogle (kot kakršne koli druge tvarne podstati) je vedno le lik vrste in torej splošni in ne posamični (individualni) lik: tvar je namreč za Tomaža tisto, po čemer je nekaj posamično, je počelo posamičnosti (*principium individuationis*) tvarne podstati.<sup>21</sup> Toda prihodnje *natančno* gibanje krogle kadar koli v času je lahko le stvarno določeno in individualno, torej *ne more povsem predobstajati v liku krogle v nekem predhodnem stanju*. Obstaja v predhodnem stanju le neko formalno *splošnejše, nenatančno* gibanje krogle v prihodnjem stanju.

b) Torej se *natančno* gibanje krogle v času t'' ne more nahajati le v predhodnjem stanju t', pač pa nekje *drugje* (in to je *druga hipoteza*)! Če pa se razlog gibanja krogle v času t'' ne more nahajati v predhodnih stanjih, se lahko nahaja samo v *prihodnjih* stanjih krogle same, kateri moramo priznati torej določeno *težnjo* k prihodnjim stanjem. Ta stanja pa smemo upravičeno imenovati cilje te težnje. To smotrno težnjo, ki je torej prisotna v vsem, kar se spreminja, imenuje Tomaž *naravna težnja* [*appetitus naturalis*].<sup>22</sup>

c) Ponazorimo to *naravno težnjo* s Tomaževim primerom: »ogelj (...) predvsem teži k temu, da vcepi lik ognja v tvar«. <sup>23</sup> Ogenj sam po sebi teži k zažiganju. V liku ognja (v času t') se nahaja prihodnje razširjenje na določen predmet, preden bi ognju uspelo ta predmet dejansko zažgati (v času t''). Vendar to razširjenje ni prisotno v liku točno na tak način, kot se bo zgodilo

v intervalu t'-t''. V liku je prisotno le na način splošne težnje k zažiganju predmetov, ki so za to dojemljivi. Natančen potek razširjanja ognja pa bo sodoločila predhodna danost ostalih okoliščin, v katerih se ta težnja udejanja. Samo če upoštevamo smotrnost (težnja k prihodnjemu stanju) in tvornost (danost predhodnih stanj), bomo lahko uspešno predvideli spremembo pojava.

2.5.2.2 Dalje moramo ugotoviti, da nam *naravna težnja* vsega, kar se spreminja, razodeva, da vse, kar prehaja iz možnosti v dejanskost, teži k nekim ciljem, ki so lahko A) nepovezani, B) vmesni ali pa C) poslednji.

2.5.2.3 Dokler podstat dosega *nepovezane ali vmesne* cilje, še dalje teži, in sicer *k ostalim ali pa k nadrejenim*, popolnejšim ciljem, če bi dosegla poslednji Cilj, pa ne bi težila več (čeprav zaenkrat še nismo dokazali, da tak Cilj obstaja).

2.5.2.4 Toda podstat teži naprej samo, dokler ostaja še kaj popolnosti, t.j. dejanskosti, ki je še ni asimilirala. Poslednji Cilj torej, če bi obstajal, bi bil *skupen vsemu*, kar prehaja iz možnosti v dejanskost, saj bi bil to celota vse dejanskosti.

2.5.2.5 Ta celota dejanskosti *kot Poslednji Cilj vsega* (če bi le-ta obstajal) bi morala biti nekaj nadvse popolnega (drugače bi ne bila poslednji Cilj), t.j. nadvse dejanskega in posledično nadvse enovitega (saj le to, kar je enovito, je popolno, ne more razpasti, je povsem dejansko)<sup>24</sup>.

2.5.2.6 Razprejo se nam tako tri možnosti: I) obstaja neka množica stvarno obstoječih ciljev, ki niso hierarhično urejeni; II) obstaja hierarhija stvarno obstoječih ciljev brez konca, t.j. brez najpopolnejšega Cilja, samo vedno popolnejših ciljev; III) obstaja končna hierarhija stvarno obstoječih ciljev z najpopolnejšim Ciljem (ki obsega celoto vse dejanskosti).

2.5.2.7 Cilji morajo biti v vsakem primeru stvarno obstoječi vsaj v trenutku rea-

lizacije, če ne bi bili nedosegljivi in bi torej ne bilo spremembe (prehoda iz možnosti v dejanskost). Teženje po nedosegljivem je namreč teženje po nič, t.j. odsotnost teženja in torej odsotnost spremembe, kar pa je nesmisel.<sup>25</sup>

2.5.2.8 Ad I) Če cilji ne bi bili hierarhično urejeni, pomeni, da ne bi bilo vmesnih ciljev, to bi pa pomenilo, da bi vsak cilj stal za sebe in bi ne bilo vzroka, zakaj bi nekaj težilo v dosego enega cilja namesto v dosego drugega: toda *ex nihilo nihil fit*. Če ni vzroka za odločitev, tudi odločitve ne more biti.<sup>26</sup>

2.5.2.9 Ad II) Zdi se možno, da bi cilji sicer bili hierarhično urejeni, vendar na »asimptotičen« način (neskončno vedno popolnejših vmesnih ciljev). Toda rekli smo v

(2.5.2.4), da podstat teži vse dotlej, dokler ne asimilira vse dejanskosti (če je to sploh možno). A teženje je teženje le po tem, kar je dosegljivo, drugače ni teženja.<sup>27</sup> Torej, ker je teženje podstati teženje po dosegi vse dejanskosti, potem mora biti ta celota dosegljiva, kar se v asimptotični situaciji ne more zgoditi. Poslednji Cilj torej obstaja, saj če ne bi obstajal (vsaj v trenutku dosege), bi ne bil dosegljiv.

2.5.2.10 Ad III) Sledi, da so cilji lahko urejeni le v neasimptotično hierarhijo in da Poslednji Cilj vsega, ki je povsem enovita Celota vse dejanskosti, *obstaja in obstaja veskozi*, če ne bi ne bilo Najbolj dejansko (prim. 2.5.2.5). In to nadvse Dejansko, ki je Dejanskost sama, imenujemo Bog.



Salvador Dali: Veliki paranoik, 1936, olje na platnu, Muzej Boymans-van Beuningen, Rotterdam.

## 3 Vmesna bilanca dosedanjih ugotovitev

Natančno smo si torej ogledali temeljne predpostavke visokosholastične sinteze fizike in vere ter ugotovili, da se ta sinteza vzpostavlja pri samem temelju krščanske religioznosti, pri uvidu, da Bog je. Najbolj problematičen prehod te sinteze, ki je obenem dokaz za Božji obstoj, smo prepoznali v tezi o nujni končnosti niza vzrokov. Te teze nismo razrešili na osnovi platonistične interpretacije Tomaževe misli, ker bi nas ta popeljala od fizičnega sveta do Boga na osnovi *empirično neopazljive* relacije med pojmovnim in empiričnim. Aristotelska smotrnostna razlaga pa je za nas bistveno bolj zanimiva, kajti osnuje svoj prehod od fizičnega sveta do Boga na osnovi empirično opazljive smotrnostne relacije. Ta relacija je empirično opazljiva npr. pri razvoju živih bitij.<sup>28</sup>

Ko smo si torej ogledali način, kako sv. Tomaž uskladi vero s takratnim naravoslovjem, si oglejmo, na kakšen način je v zgodovini včdenja prišlo do razgradnje tega skladja.

## 4 Analiza nadaljnjega razhoda fizike in vere

Tomaževo sintezo začne razgrajevati že njegov najrelevantnejši filozofski naslednik bl. Janez Duns Skot (1266-1308), ki ga prav tako uvrščamo v obdobje visoke sholastike. Če je sv. Tomaž trdil, da je počelo oposameznitve v stvari,<sup>29</sup> je bl. Skot začel trditi, da je počelo oposameznitve v liku. To posebno likovno določilo poimenuje *tostvo* (haecceitas).<sup>30</sup> Če se ozremo na točko 2.5.2.1 a-b, vidimo, da sloni teza o nemožnosti neskončnega števila vzrokov ravno na tem, da je počelo oposameznitve v stvari in ne v liku. Če bi bilo v liku, bi lahko iz analize predhodnega stanja gibanja izpeljali naslednje stanje, saj bi bila v liku predhodnega stanja po nujnosti vsebovana vsa predhodna in nadaljnja določila gibanja danega telesa. Zato pa ne bi bilo

potrebno posegati po smotrni naravnosti slehernega gibanja in spremembe. Posledično ne bi bilo možno izpeljati obstoja nekega poslednjega Cilja oz. prvega Vzroka. Vzročni niz bi lahko bil neskončen.

Ni torej čudno, da Skot pri svojem dokazovanju Božjega obstoja ne izhaja, kot Tomaž, iz opazovanja spremembe v *konkretnem svetu*, pač pa iz *pojma* nečesa povzročljivega [ens effectibilis].<sup>31</sup> že pri Skotu se torej fizikalno začenja ločevati od religioznega.

Ob tem naj še dodam, da ta premik od Tomaževega počela oposameznitve v stvari do Skotovega počela oposameznitve v liku ne smemo razumeti kot nek slučajen miselni premik, pač pa se ta razlika nahaja v globokem soglasju z razliko, ki zadeva temeljna ontološka izhodišča obeh avtorjev. Posameznost je namreč nekaj, kar pripada dejanski biti: posamezno je pač le tisto, kar dejansko biva; pojmi ali bistva, ki bivajo le v možnosti, pa so vedno splošne narave. Dejansko bit pa Tomaž razume kot nadrejeno bistvu, zato tudi počelo posameznosti razume kot transcendentno glede na bistvo ali lik. Skot pa razume dejansko bit kot podrejeno bistvu ali liku, kot njen način ali določilo.<sup>32</sup> Zato pa Skot razume počelo oposameznitve kot likovno določilo.

To skotistično stališče o bistvu kot temelju biti v povezavi z naukom o liku kot počelu oposameznitve je bilo za nadaljnji razvoj znanosti ključnega pomena. Z njo se vzpostavijo osnovni pogoji za to, kar Edmund Husserl (1859-1938) v *Krizi evropskih znanosti* poimenuje kot »galileizacijo« ali »matematizacijo« narave.<sup>33</sup> Če je namreč vsako stvar, celo v njeni najizrazitejši individualnosti, mogoče zreducirati na likovna, formalna določila, potem je možno celotno stvarnost formalizirati. Matematika in geometrija pa sta, kot čisti formalni vedi, najpripravnejši za takšno početje. Galilejeva matematizacija narave postane tako začetek tehnouznanosti v ožjem pomenu besede, saj formalizirano stvarnost lah-

ko začnemo dojemati kot stroj, kjer predhodna stanja mehansko povzročajo sledeča, saj postane smotrnost nepotrebna za razlago narave, če zanikamo tvar kot počelo oposameznitve.<sup>34</sup> Narava in svet postanejo od Galileja naprej do danes le strojni, tehnični pojavi.

S tem ko tehoznanost spremeni smotrnost v odvečno hipotezo, spremeni po isti nujnosti v takšno hipotezo tudi Boga (Laplace). Do takšne hipoteze pa je človek lahko le bolj ali manj (ne)strpen. Obravnava jo lahko kvečjemu kot bolj ali manj priljubljen okrask v njegovih mehanicističnih razlagah sveta.

## 5 Heisenbergovo načelo nedoločenosti

Toda zdi se, da je tehoznanost, ki se je začela z Galilejevo matematizacijo narave in ki je s svojim mehanicističnim pogledom izrinila smotrnost in posledično Boga iz znanosti, prišla do svojega bistvenega konca s Heisenbergovim odkritjem načela nedoločenosti leta 1927.

Werner Heisenberg (1901-1976) v tem načelu pravi, da obstaja neka principialna meja natančnosti hkratnemu ugotavljanju lege delca in hitrosti, s katero se delec giblje. Kolikor natančneje določamo lego delca, toliko manj natančno bomo uspeli določiti njegovo hitrost in obratno: kolikor natančneje določamo hitrost delca, toliko manj natančno lahko določimo njegovo lego. To pa zaradi vpliva, ki ga ima opazovalno sevanje na opazovani delec.<sup>35</sup>

Iz tega prelomnega odkritja seveda sledi, da stvarnosti *ni mogoče do kraja formalizirati*. Če pa je to res, potem ne moremo imeti lika za počelo posameznosti. Z načelom nedoločenosti trčimo namreč na tvar, ki je v principu ni več mogoče reducirati na lik. Iz tega dalje sledi, da obstajajo temeljna dogajanja v naravi, ki jih ni mogoče reducirati na predhodne vzroke. To nam sam Heisenberg v svoji knjigi *Del in celota* lepo pove, ko pravi, kako kljub popolnemu poznavanju dejavnikov, ki

učinkujejo na atomovo pošiljanje elektronov, ne moremo izpeljati gibanja teh elektronov iz predhodnih dejavnikov.<sup>36</sup> Seveda to ni mogoče, saj je poznavanje teh dejavnikov načelno zamejeno z načelom nedoločenosti.

Iz tega sodobna fizika izpeljuje sklep, da je dogajanje, ki je podvrženo načelu nedoločenosti, naključne narave. Da čisto preprosto (v pogojih, ki jih določa omenjeno načelo) ni vzroka, zaradi katerega nek delec gre v eno smer in ne v drugo.<sup>37</sup> V povezavi s tem je prišla v splošno veljavo v sodobni fiziki statistična oz. probabilistična obravnava kvantnih pojavov.<sup>38</sup>

## 6 Možnosti sodobne sinteze fizike in vere

Toda če pristanemo na naključno dogajanje v fiziki, pomeni, da pristanemo na nesmisel. Ni mogoče, da bi dogodki ne imeli svojih natančno določljivih vzrokov, saj bi drugače ti dogodki vsaj v določeni meri vznikali iz nič, kar pa je protislovno, kot smo že pokazali v točki 2.3 in 2.4. Če bi pristali na protislovje, pa bi pristali na nesmisel kot tak.

Res je torej, da iz Heisenbergovega odkritja sledi, da gibanje na kvantni ravni ne more biti določeno od *predhodnih* vzrokov. Iz tega pa po nujnosti sledi (če nočemo zapasti v protislovje), da so ta gibanja sodoločena od *prihodnjih* vzrokov, in da moramo posledično privzeti smotrnost kot bistven element narave nasploh.<sup>39</sup> S privzetjem tega bi se postavili temelji sodobne sinteze fizike in vere, ter tehoznanosti in vere nasploh, saj bi nas to po nujnosti, ki jo izraža Tomažev dokaz *ex parte motus*, pripeljalo do *tehoznanstvenega*(!) uvida v Božji obstoj. S tem bi se pa značaj tehoznanosti v temelju spremenil.

Naj ob tem navržem še nekaj zamisli o možnih metodičnih pristopih takšne nove, z vero usklajene znanosti.

a) Očitna bližina statistične obravnave kvantnih pojavov sociološki obravnavi bi lahko bila razumljena kot dodaten pokazatelj, da

je fizika prav tako kot sociologija znanost, ki se ukvarja s smotrnostnim dogajanjem (to za sociologijo pač nesporno velja). Pri tem bi bilo potrebno možnosti, ki dosegajo najvišjo verjetnostno stopnjo, obravnavati kot znamenja *naravne težnje*, kakor se kaže v tistih pojavih.

b) To naravno težnjo bi bilo seveda treba razumeti v istosti z naravno težnjo, ki je izsledljiva pri razvoju živih bitij in pri ravnanju človeka. Celotno zgodovino vesolja (vključno z zgodovino človeštva) bi bilo zato treba interpretirati kot zgodovino te težnje, ki vodi od najosnovnejše oblike udejanjanja v izvornem gibanju delcev ob Velikem puku do vedno popolnejših oblik udejanjenja preko rastlin in živali do človeka ter do zaključne točke Omega – točke pobožanstvenja stvarstva ob drugem Kristusovem prihodu.

c) Zastavlja se vprašanje, ali bi obstajal način, kako določiti kot splošno načelo tisto, h kateremu naravna težnja teži, da bi se to lahko uporabilo kot vodilo v empiričnih raziskavah. Zagotovo bi bilo potrebno to načelo ugledati v teženju po popolnosti absolutnega Cilja vsega stvarstva in torej po njegovi absolutni Lepoti, ki je absolutna Harmonija. Za temeljno načelo harmonije pa že od nekdaj velja razmerje zlatega reza, katerega je mogoče prepoznati v celi vrsti naravnih oblik<sup>40</sup> in ki ga je Johannes Kepler (1571-1630) prepoznal celo v gibanju planetov.<sup>41</sup>

### 7 Vpliv nakazane znanstvene preнове na politično-ekonomski položaj

Če je res, kot je bilo nakazano v točki 1, da je današnja z liberalizmom in kapitaliz-



Salvador Dalí: Španija, 1938, olje na platnu, Muzej Boymans-van Beunigen, Rotterdam.

mom zaznamovana politično-ekonomska situacija osnovana na tehnnoznanstvenem, mehanicističnem razumevanju narave, bi posledično nakazana te(le)ologizacija tehnoznansi morala povzročiti bistvene spremembe tudi na politično-ekonomski ravni. Kakšne bi bile te spremembe v podrobnostih, je težko reči, vendar bi jih bilo možno v grobem že sedaj orisati.

V ta namen moramo najprej razumeti, na kakšen način se je iz pojava tehnoznansi razvila kapitalistična ureditev ekonomskih razmerij. Rekli smo že, da se je to zgodilo na osnovi mogočnega tehnološkega razvoja, ki ga je tehnoznansi omogočila s tem, ko je začela gledati na naravo kot na tehnični, mehanski pojav. Šele takšno razumevanje narave je omogočilo iskanje vedno novih načinov, kako se lahko vedno bolj okoristimo z mehanizmi narave kot stroja: to iskanje pa je vodilo v tehnološki napredek, ki je omogočil pojav kapitalizma. Izviranje kapitalizma iz mehanicistične razlage narave lahko še globlje uvidimo, če se ozremo na samo bistvo kapitalizma; pri tem bomo sledili bomo glavnim potezam klasičnega Marxovega prikaza kapitalizma v *Kapitalu*.

Bistvo kapitalizma je namreč konkurenca, saj ravno ona sili kapitalista k nižanju cene proizvoda, kar povišuje njegovo povpraševanje. Na ta način kapitalist A počasi izrine s trga vse tiste kapitaliste (B, C, D...), ki ne uspejo znižati cene enakega proizvoda. Kapitalistu A pa to uspe, ker mu je uspelo dovolj znižati plačo delovne sile. Po tej logiki, s tem ko kapitalisti B, C, D itd. propadejo, morajo skupaj s svojimi uslužbenci iskati službo pri kapitalistu A, da preživijo. Na ta način postanejo njegova vedno slabše plačana delovna sila. Sledeč temu vzorcu je kapitalistov počasi vedno manj, izkoriščanega proletariata pa vedno več.

Zdi se, da se takšen prikaz kapitalizma naša bolj na razmere divjega kapitalizma dru-

ge polovice 19. in začetka 20. stoletja kot pa na današnji mehkejši, s sindikati in socialnimi zakoni omejen kapitalizem 21. stoletja. Dejstvo pa je, da je mehkost kapitalizma možno občutiti le v zahodnem svetu, medtem ko za ostali del človeštva, še posebej v tretjem svetu, to nikakor ne velja. Dejstvo je tudi, da je možno mehkejše oblike zahodnega kapitalizma vendarle prepoznati kot krinke nekega drugačnega izkoriščanja človeštva, ki se kaže v redukciji zahodnega človeka zgolj v voljnega kupca proizvodov, ki so jih multinacionalke proizvedle v revnejših predelih sveta. V to pa je usmerjeno vse poplitvenje Zahoda, ki še posebej s pomočjo medijskega pritiska sistematično spreminja sodobnega zahodnjaka v nebrzdanega potrošnika, v popolnega materialista. S tem se na Zahodu načrtno uničuje vse, kar diši po pristni duhovni kulturi.

Vidimo torej, na kakšne načine kapitalizem, ki je osnovan na pojavu konkurence, razčlovečuje človeka. Toda v čem se kaže tehnoznansveno, mehanicistično bistvo tega pojava? Konkurenca in kapitalizem z njo, sta osnovana na možnosti, da proizvajalec A proizvede *enak proizvod* kot proizvajalec B. To mu namreč omogoči izrinjenje proizvajalca B s trga, če le zniža ceno proizvoda do tiste mere, do katere jo proizvajalec B ne more. Tehnoznanstvena zasnovanost te možnosti pa je očitna v tem, da sta proizvoda dveh proizvajalcev lahko *enaka* samo v serijski, strojni proizvodnji. V predindustrijski, *obrtni* proizvodnji proizvajalec A *ne more proizvesti enakega proizvoda* kot proizvajalec B, ker obrtnik vedno vtisne svoj *osebni, neponovljivi pečat* v izdelek. Obrtnik je zato vselej umetnik, kar je še posebej očitno v latinski besedi *ars*, ki pomeni hkrati umetnost in uporabno proizvodnjo. Gotske katedrale, enega izmed vrhuncev evropske umetnosti, je postavljala srednjeveški obrtnik, *artist*: delavec in umetnik hkrati. V obrti prav zaradi specifičnosti izdel-



Salvador Dalí: **Halucinantni toreador**, 1968-70, olje na platnu, Kolekcija muzeja Salvadorja Dalija, St. Petersburg, Florida.

kov posameznega proizvajalca ne more biti konkurence. Tehnoznanstvena revolucija pa onemogoči obrt, saj s tem, ko izrine iz sveta srednjeveško vsesplošno usmerjenost na smoter, kateri je vedno nekaj lepega in privlačnega, izrine lepoto, umetniškost in z njima povezano izvirnost tudi iz ekonomske proizvodnje.<sup>42</sup> Preostane le nema tvornost, mehanskost, serijskost. Tako vznikne konkurenca in posledični razčlovečevalni pohod kapitalizma, ki spreminja človeka in naravo v podmehanizme velikega stroja tehnouznanosti.<sup>43</sup>

Revolucionarni upor kapitalizmu, kakršnega si je zamislil Marx, ki bi preko dikta-

ture proletariata s plansko ureditvijo gospodarstva odpravil konkurenco s trga, ni napačen samo zato, ker tako gospodarstvo po nujnosti propade, saj vodi polenjenje človeka v njegovo neproduktivnost, kajti nič več ga ne priganja k delu. Takšen napor je napačen predvsem zato, ker ni usmerjen v odpravo samega izvora kapitalizma in konkurence: ni namreč usmerjen v odpravo njunega tehnouznanstvenega, mehanicističnega porekla.

Šele proizvodnja, ki bi se vrnila k srednjeveški *ars*, ki bi se vrnila k težnji po izdelavi edinstvenih proizvodov, bi lahko predstavila dokončno odpravo mehanicističnega vzorca

v ekonomiji. Z razliko od marksistične revolucije bi tovrstno preseženje kapitalizma ne vodilo ljudi v polenjenje, pač pa bi jih spodbujalo k iznajdljivi izvirnosti, k ustvarjanju pristne lepote, saj bi drugače potonili v trgu.

Taka proizvodnja ni nekaj, kar bi morale nekoč šele nastati, pač pa je njene zametke možno prepoznati v vseh tistih tipičnih izdelkih posameznih okolišev, ki nimajo para na svetovnem tržišču. Taki proizvodi niso samo uporabni, pač pa tudi umetniški, saj so pristni izraz bistva proizvajalcev in njihovega naravno-kulturnega okolja. Takšna produkcija se torej razlikuje od mehanicistične ne le zato, ker s tem, ko odpravlja konkurenco, odpravlja tudi izkoriščanje človeka, pač pa odpravlja tudi izkoriščanje narave, saj so njeni proizvodi izraz specifičnih danosti naravnih okolij samih in ne njihovega tehniško-kapitalističnega mehaniziranega uničevanja in tlačanja.<sup>44</sup>

Obenem kaže še poudariti, da bi si tako prenavo obrtne proizvodnje ne smeli predstavljati le v smislu izdelovanja kulinaričnih specialitet in lokalnih noš, kot se to večino danes dogaja. Sprememba načina razumevanja narave bi namreč spremenila značaj vseh proizvodov (saj so vsi proizvodi, vključno s tehničnimi, vendarle del narave, kakor je tudi človek njen del). Zato bi npr. tudi tehnični proizvodi izgubili svoj osnovni mehaniski ustroj in bi zadobili novo, smotrnostno, v lepoto Cilja usmerjeno, obrtno zasnovanost. Takšna prenovljena obrtna tehničnost pa bi bila tudi tržno uspešnejša od kapitalistične, ne le zato, ker bi kupce njeni pristni proizvodi bolj privlačili, pač pa tudi zato, ker bi bila njena teleološka, organska proizvodnja osnovana na omenjenih najnovejših znanstvenih odkritjih in bi tako bila učinkovitejša od mehanicistične.

Končno bi taka proizvodnja utemeljena na organski, smotrnostni razlagi narave vodila tudi v spremembo na politični ravni. Njeni proizvodi bi namreč bili pristni izraz speci-

fičnega naravno-kulturnega okolja in njegovih smotrnostnih sil. S tem bi proizvodnja zadobila jasen naroden značaj. Liberalizem kot vodilna politična struktura bi bil s tem presežen. Bistvo liberalizma je namreč v dopuščanju vseh mogočih ravnanj, kar pa je utemeljeno v tehoznanstveni razlagi narave, ki zanikuje, da bi v naravi obstajal kakršen koli objektivno spoznavni smoter ali vrednota. Na tem temelji tudi njeno dopuščanje svobode trga, ki jo z druge strani podpira kapitalizem in njegova mehanicistična logika konkurence. Z nakazanim preseženjem kapitalizma v gospodarstvu, ki temelji na gojenju pristno narodnih proizvodov, bi liberalizem izgubil svoj močan ekonomski podpornik. S preseženjem mehanicistične razlage narave pa bi izgubil svoj prav tako močan teoretski podpornik in se tako dokončno zrušil. Na njegovih ruševinah pa bi iz živih smotrnostnih silnic stvarnosti zrasel nov družbeni red, ki bi bil ves zazrt v tisto Lepoto, po kateri »celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje« (Rim 8, 22).

1. O tem prim. še posebej Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York, 1992.
2. Najizrazitejši predstavnik takšne zamisli države je Robert Nozick, prim.: R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
3. Prim. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), str. 79.
4. Prim. Armand A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje, 2001, str. 179-181.
5. Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, B 631 sl., A 603 sl.; B 648 sl., A 620 sl.
6. Oznaka »ontološki« je zopet Kantova (n. d., B 620 sl., A 592 sl.).
7. STh I, q. 2, a. 3, c.
8. Prim. n. d., str. 72 - 83.
9. Prim. Aristotel, *Metafizika* 1071 b 3 - 1072 a 18.
10. Heidegger zato označuje celotno Aristotelovo filozofijo naravnost kot »pandinamiko biti nasploh« (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (GA 22), str. 170).
11. Prim. Aristotel, *Fizika* III.
12. To seveda ne pomeni, da ne more biti iz nič nič ustvarjeno.



13. Prim. o tem tudi Damir Barbarić, *Filozofija racionalizma*, Zagreb, 1997, str. 28.
14. Prim. David Hume, *Dialogues on Natural Religion*, v: *Hume on religion*, London, 1963.
15. Prim. STh I, q. 4, a. 1, c.
16. Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, I 9, 1169 b 3-22.
17. Prim. STh I, q. 2, a. 3, c.
18. Prim. prikaz novejše zgodovine interpretacije Tomaževe misli v: Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, Milano, 1997, str. 22 sl.
19. Prim. STh I, q. 3, a. 2, c: »*Deus est actus purus*«.
20. Prim. STh I, q. 15, a. 1, c: »(...) *in quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae*«.
21. Prim. *De ente et essentia* II, STh I, q. 3, a. 3; ScG IV, 65.
22. STh I-II, q. 1, a. 2, c.
23. QDM, q. 1, a. 3, c.
24. Prim. STh I, q. 11, a. 3-4.
25. In to je mišljeno, ko sv. Tomaž pravi, da » *nihil enim movetur ad quod impossibile est pervenire*« (ScG III, 2, 3).
26. Prim tudi sledeči Tomažev izrek: »*Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes*.« (ScG III, 2, 8).
27. Prim. op. 25.
28. Prim. Jacobove lucidne ugotovitve smotrnosti bioloških procesov v F. Jacob, *La logique du vivant*, Pariz, 1972, cit. po A. Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje, 1994, str. 153-157.
29. Prim. točko 2.5.2.1a.
30. Prim. Janez Duns Skot, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 15, cit. po Armand Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje, 2001, str. 248.
31. O tem prim. Ivo Kerže, *Barok kot bistvo slovenstva*, v: *Tretji dan* 8/9 (2003), str. 71.
32. O tem prim. prav tam, str. 70-72.
33. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, v it. Prev. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 1968, str. 53 sl.
34. To velja za vso znanost od Galileja dalje. Čeprav se npr. Newton v znamenitem dopisovanju, ki poteka preko Clarka z Leibnizem (najdemo ga tudi v slovenščini v: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, 1979) ogreva za tvar kot počelo oposameznitve, je to še vedno tvar, ki jo je mogoče v principu vedno bolj formalizirati. To ni Tomaževa tvar, ki je po svojem bistvu ni mogoče formalizirati.
35. Prim. Alberto Bandini Buti, *Meccanica ondulatoria e quantistica*, Milano, 1962, str. 74-76.
36. Prim. Werner Heisenberg, *Teil und Ganze*, v slov. prev. K. Bogataj-Gradišnik: *Del in celota*, Celje, 1977, str. 135.
37. Prim. prav tam.
38. Prim. A. Bandini Buti, n. d., str. 55 sl.
39. Prim. 2.5.2.1 a-b.
40. Ian Stewart, *What shape is a snowflake?*, v slov. prev. S. Oblak: *Kakšne oblike je snežinka?*, Radovljica, 2003, str. 126-128.
41. Johannes Kepler, *Harmonice mundi*, v ang. prev. E. J. Aiton et al.: *The Harmony of the World*, Philadelphia, 1997, str. 403 sl. Kepler je eden redkih novoveških fizikov, ki ni podlegel deteleologizaciji in posledični deestetizaciji stvarnosti.
42. Počasi jo bo izrnila tudi iz umetniške proizvodnje, o čemer priča beda sodobne umetnosti.
43. Ta stroj nima nobenega smisla, pač pa je usmerjen v vedno ponovno uničenje vsega, kar je proizvedel, in v ponovno proizvajanje vsega, kar je uničil. Na skotističnih ontoloških predpostavkah utemeljena Heglova dialektika biti in nič iz začetka njegove *Znanosti logike*, bi lahko bila razumljena kot veren spekulativni prikaz tega vsesplošnega proizvajanja in uničevanja tehnouznanosti.
44. O tem tehniško(o-kapitalističnem) izkoriščanju narave prim. znamenit Heideggrov prikaz v: M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, v: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), str. 16 sl.; v slov. prev. I. Urbančič v: M. Heidegger, *Izbrani spisi*, Ljubljana, 1967, str. 334.

# Lidija in začetek krščanstva v Evropi

## 1 Uvod

O začetkih krščanstva na ozemlju današnje Evrope pričuje najprej že Sveto pismo samo. Po zapisu Apostolskih del pride apostol Pavel skupaj s Timotejem v sklopu drugega misijonskega potovanja v Makedonijo in s tem prestopi prag današnje Evrope. Prvi kraj njegovega delovanja je mesto Filipe, kjer se sreča z Lidijo. Naslednji sestavek želi predstaviti in osvetliti Pavlovo srečanju z Lidijo, predvsem pa vlogo ter prispevek žene Lidije za začetek krščanstva na pragu današnje Evrope.

## 2 Pavlov prihod na ozemlje današnje Evrope

Po obširnejši obravnavi apostolskega zbora v Jeruzalemu (Apd 15,1-35) pride v Apostolskih delih do pomembnejših sprememb. Jeruzalem je potisnjen v ozadje. Peter in drugi apostoli (razen Jakoba in starešin v Apd 21,18) niso več omenjeni. V ospredju dogajanja se pojavi apostol Pavel. Izhodišče njegovega delovanja je mesto Antiohija.

Apd 15,36-18,22 poročajo o Pavlovem drugem misijonskem potovanju. Pot ga je vodila preko Male Azije v Makedonijo in vse do Ahaje. Vmes se je daljši čas - 18 mesecev - zadržal v Korintu (Apd 18,11). Tako kot na svojem prvem misijonskem potovanju je Pavel hotel vzeti s seboj za spremljevalca Barnaba. Vendar do tega ni prišlo, ker sta se Pavel in Barnaba pred začetkom poti zaradi Janeza, imenovanega tudi Marka, sprla in razšla. Barnaba je z Markom odplul na Ciper (Apd 15,39), Pavel pa si je za svoje drugo mi-

sijonsko potovanje za spremljevalca izbral kristjana iz judovstva - Sila in z njim odpotoval (Apd 15,40). V Listri je vzel kasneje s seboj na pot še kristjana iz poganstva - Timoteja (Apd 16,3).

Pobudo za drugo misijonsko potovanje je dal Pavel sam (Apd 15,36) in ne skupnost oziroma Cerkev v Antiohiji, ki ga je odposlala na njegovo prvo misijonsko pot (Apd 13,2-3). Pavel je namreč želel še enkrat obiskati vse kraje, kjer sta z Barnabom oznanjala evangelij, da bi pogledal, kako je z brati. Svoj namen je uresničil predvsem v prvem delu potovanja, ko je skupaj s spremljevalci potoval skozi mesta po današnji Mali Aziji in obiskoval vernike. Posredoval jim je navodila apostolskega zbora v Jeruzalemu. Tako je brate in njihove skupnosti utrjeval v veri (Apd 16,4-5). Kot poroča povzetek v Apd 16,5, je njegovo potovanje takoj obrodilo sadove, saj je število vernikov raslo iz dneva v dan.

Drugo misijonsko potovanje pa ni služilo le Pavlovemu prvotnemu namenu, obisku mladih krščanskih skupnosti v Mali Aziji, temveč je dobilo po navdihu Svetega Duha nove konture. Apostolska dela pričujejo, kako je Sveti Duh Pavla in njegove spremljevalce aktivno vodil in usmerjal njihovo pot. Do potovanja skozi Frigijo in deželo Galačanov je prišlo samo zaradi tega, ker jim je Sveti Duh branil, da bi oznanjali evangelij v provinci Aziji (Apd 16,6). Prav tako jim Sveti Duh ni dovolil, da bi iz Mizije odšli v Bitinijo. Iz tega razloga so se spustili v pomembno pristaniško mesto Troado (Apd 16,7-8). Tam je Bog v videnju razodel Pavlu,

kje naj nadaljuje pot. Ponoči je Pavel videl prikazen. Pred njim je stal Makedonec, ki ga je prosil: "Pridi v Makedonijo in pomagaj nam!" (Apd 16,9). Pavel in spremljevalci so videnje razumeli kot Božji klic, da bi tudi v Makedoniji oznanili evangelij. Zato so takoj začeli iskati priložnost, da bi odrinili v Makedonijo (Apd 16,10). Zapustili so Troado in odšli v Samotrake. Od tam so naslednji dan odpulili v Makedonijo, in sicer v pristanišče Neapolo, odkoder so krenili v Fi-

like (Apd 16,11-12). Nadaljevanje Pavlovega potovanja na ozemlju današnje Evrope, najprej po takratni Makedoniji, je v smislu Apostolskih del sad Božjega razodetja ter pobude in vodstva Svetega Duha. Čeprav Pavel sam tega dela poti ni načrtoval, je bil stalno pripravljen slediti navdihu in vodenju Svetega Duha in nadaljevati pot po Božjem razodetju.

Iz literarnega vidika vzbuja pozornost poročilo o prehodu iz današnje Male Azije v



Salvador Dalí, Prva študija za Madono iz Port Lligata, 1949, olje na platnu, Marquette University, Milwaukee.

Evropo, to je iz Troade v Filipe (Apd 16,10-17), tudi zato, ker je napisano v prvi osebi množine. V istem stilu, to je v prvi osebi množine, sledijo v Apostolskih delih tudi opisi naslednjih potovanj po morju: iz Filipov v Milet (Apd 20,5-15); iz Mileta v Cezarejo in Jeruzalem (Apd 21,1-18); iz Cezareje v Rim (Apd 27,1-28,16). V zvezi s to stilistično figuro je bila že od antike naprej priljubljena razlaga, da je tudi avtor sam aktivno prisoten v dogajanju, ki ga opisuje. Po tej razlagi je bil Luka skupaj s Pavlom na potovanju kot spremljevalec in očividec. Glede na Apd 16,10 je vsekakor zanesljiva ugotovitev, da prva oseba množine služi pričevanju pomembnih korakov iz Azije v Makedonijo, to je na ozemlje današnje Evrope. Bralec Apostolskih del je tako v literarni obliki deležen direktnega pričevanja in izpovedi o prehodu na evropska tla.

### 3 Pavel in Lidija

V mestu Filipe, ki je pripadalo prvemu okrožju Makedonije in je bilo rimska kolonija<sup>1</sup>, se je Pavel skupaj s spremljevalci zadržal nekaj dni (Apd 16,12). Začetek in konec njegovega bivanja v Filipih (Apg 16,11-40) zaznamuje srečanje z Lidijo (Apd 16,13-15,40), kar je razvidno tudi iz sledeče razčlenitve Apd 16,13-40:

*vv. 13-15: Srečanje z Lidijo, krst, postanek v njeni hiši;*

*vv. 16-18: vedeževalka in Pavlovo izganjanje hudobnega duha;*

*vv. 19-24: nasilje nad Pavlom in Silom s strani oblastnikov, prijetje in zapor;*

*vv. 25-34: čudežna osvoboditev iz zapora, ječarjeva spreobrnitev;*

*vv. 35-39: prošnja oblastnikov Pavlu in Sili za njuno zapustitev mesta;*

*v. 40: Pavel in Sila v Lidijini hiši, opogumljanje bratov.*

### Pavlovo srečanje z Lidijo po prihodu v Filipe (Apd 16,13-15)

*<sup>13</sup>Na sobotni dan smo šli skozi mestna vrata ob reki, ker smo domnevali, da je tam prostor za molitev. Sedli smo in se pogovarjali z ženskami, ki so se tam zbirale.*

Tako kot v drugih mestih so tudi v Filipih Pavel in njegovi spremljevalci na sobotni dan poskušali najti kraj, kjer so se Judje zbirali k molitvi (prim. Apd 5,42; 9,20; 13,14; 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4.19.26; 19,8). Prepoznali so namreč, da so prav ta mesta še posebej primerna za oznanjevanje evangelija. V Apd 16,13 ni govora o shodnici, ampak o *proseuche*. Grška beseda *proseuche* pomeni najprej "molitev", v kontekstu Apd 16,13 pa označuje "mesto za molitev". Pavel in njegovi spremljevalci so torej odšli skozi mestna vrata k reki, ker so domnevali, da se mora molitveno mesto nahajati ob vodi, ki je potrebna za obredno umivanje oziroma očiščevanje.<sup>2</sup> Kako je molitveno mesto v Filipih natančneje izgledalo, nam Apostolska dela ne posredujejo. J. Jervell zagovarja kot zelo verjetno domnevo, da je se je molitveno mesto v Filipih nahajalo na prostem. Stanje v omenjeni koloniji, zlasti nizko število Judov, je bilo po njegovem mnenju razlog za to, da Judje v Filipih shodnice niso gradili.<sup>3</sup> Beseda *proseuche* lahko v širšem pomenu označuje tudi shodnico<sup>4</sup> in s tem zgradbo<sup>5</sup>. Eksegeti so glede tega pomena v Apd 16,13 neenotni. Zadnji hipotezi nasprotujeta zlasti dva razloga na osnovi Apd 16,13: a) Pavel in spremljevalci so le "domnevali" (Apd 16,13), da je ob reki prostor za molitev;<sup>6</sup> b) na tem domnevnem molitvenem mestu so srečali le skupino žena.

Pavel in spremljevalci so se ustavili ob reki na omenjenem molitvenem mestu. Sedli so in se pogovarjali z ženami, ki so se tam zbirale (Apd 16,13). Dejstvo, da so omenjene le žene, vzbujajo pozornost.<sup>7</sup> Vendar Luka tega dejstva ne razloži. V vsakem primeru gre za

manjšo skupino žena. Moških ni na tem kraju. Za večji del prebivalstva ta kraj in s tem čaščenje Izraelovega Boga nista zanimiva. Mogoče je to stanje povezano s tem, da so bile Filipe ena od rimskih vojaških kolonij in tako prežete s pogansko miselnostjo.<sup>8</sup> Zato tudi tiste redke žene iz Filipov, ki so se zbirale k molitvi izven mesta, verjetno niso bile Judinje, ampak "bogaboječe" žene iz poganstva, kakor je to izrecno navedeno za Lidijo v Apd 16,14.

*<sup>14</sup> Poslušala nas je tudi ženska, Lidija po imenu, trgovka s škrlatnimi oblačili v mestu Tiatiri. Bila je bogaboječa in Gospod je odprl njeno srce, da je prisluhnila Pavlovim besedam.*

Nadaljnje poročilo usmeri vso pozornost le na eno izmed žena, s katero so se Pavel in njegovi spremljevalci srečali ob reki. V grškem besedilu je najprej navedeno njeno ime Lidija. S tem je Lidija edina izmed žena ob reki, ki je omenjena po imenu. Sledi njen poklic: trgovka s škrlatnimi oblačili. Kot trgovka je imela Lidija ugleden in nadpovprečen položaj, za razliko od večine drugih žena v antiki.<sup>9</sup> Čeprav je živela v Filipih, sta tako njen poklic kot tudi njeno poreklo povezana z mestom Tiatiro, ki je bilo poznano po pridobivanju škrlata. A. Weiser piše, da je bilo mesto Tiatira naseljeno že pred helenističnim obdobjem. Pod Selevkom I. je leta 281 pr. Kr. postalo vojaška kolonija in se je razvilo v pomembno trgovsko in industrijsko mesto. Proizvajanje škrlatne barve in škrlata v Tiatiri je tako v literarnih virih kot tudi v starih napisih večkrat dokazano. Leta 129 pr. Kr. je prišla Tiatira pod rimsko oblast.<sup>10</sup> Sveto pismo omenjena Tiatiro še v Raz 1,11; 2,18.24. Ime, poklic in poreklo predstavljajo Lidijo zlasti na zunaj in posredujejo pomembne podatke o njenem družbenem položaju. Tej zunanji predstavitvi sledijo karakteristike, ki predstavijo Lidijo bolj osebno, v vsej njeni globini,

saj zadevajo tako njen odnos do Boga kot tudi direkten poseg Boga v njeno življenje. Lidija je bila "bogaboječa" (gr. *seboméne*). Častila je Izraelovega Boga kljub temu, da po rojstvu ni bila Judinja in da ni pripadala k prozelitom, ki so uradno pristopili k judovstvu.<sup>11</sup> Hkrati je tudi Bog sam posegel v njeno notranjost tako, da je odprl njeno srce (prim. Lk 24,45). Odprtost srca ji je omogočila, da je lahko prisluhnila Pavlovim besedam in došla njihovo veličino ter sprejela vero v Jezusa.

*<sup>15</sup> Ko se je dala krstiti ona in vsa njena hiša, nas je povabila z besedami: "Če ste prepričani, da verujem v Gospoda, stopite v mojo hišo in ostanite tu!" Primorala nas je, da smo vstopili.*

Kako močan je bil Božji poseg v Lidiji, se kaže tudi v tem, da se je Lidija dala takoj krstiti. Ne le ona, ampak tudi vsa njena "hiša" (prim. Lk 10,5; 19,9; Apd 10,2; 11,14; 16,31; 18,8). Po krstu je povabila misijonarje, naj ostanejo v njeni hiši. Pri tem predpostavlja, da se Pavel in njegovi spremljevalci lahko pričajo o njeni veri. Njena gostoljubnost do misijonarjev je bila neustavljiva. Iz literarnega vidika je zanimivo, da Luka ne le opisuje dogajanja, ampak da Lidija sama spregovori, kar je za ženske like v Apostolskih delih že nekaj izjemnega. Na ta način Lidiji uspe zadržati misijonarje v svoji hiši, ki hkrati predstavlja prvo krščansko skupnost v Filipih, oziroma prvo krščansko skupnost na območju današnje Evrope (po izročilu Apostolskih del).<sup>12</sup>

### Pavlovo srečanje z Lidijo pred odhodom iz Filipov (Apd 16,40)

*<sup>40</sup> Ko sta Pavel in Sila zapustila ječo, sta odšla v Lidijino hišo. Tam sta našla brate in jih osrčila v veri. Nato sta odpotovala.*

Preden sta Pavel in Sila zapustila mesto Filipe, sta še enkrat obiskala Lidijo. V njeni

hiši sta našla "brate", kar pomeni novo nastalo skupnost kristjanov. Prve kristjane v Filipih sta "vzpodbudila" in "opogumila" v veri (gr. *parakaléo*). Kljub nasprotovanju in ponižanju vse do bivanja v ječi, je bila pot Pavla in njegovih spremljevalcev v Filipih rodovitna. Obrodila je prvo krščansko skupnost na ozemlju današnje Evrope. K temu sadu je bistveno prispevala tudi žena Lidija, ki se je popolnoma odprla Božjemu delovanju. Zanimivo je tudi dejstvo, da Apostolska dela ne

poročajo o tem, da bi v tej prvi krščanski skupnosti v Evropi vladale patriarhalne strukture. Pater familias ostane neomenjen. Vera v Jezusa Kristusa povezuje vse člane med seboj kot brate in sestre. V Lidijini hiši nastane po krstu primer takšne skupnosti, kot je opisana v Gal 3,27-28: "Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu."<sup>13</sup>



Salvador Dalí: *Madona iz Port Lligata* (detajl), 1950, olje na platnu, Zbirka Beaverbrook, New Brunswick, Kanada.

### 4 Lidija in njena odprtost za Besedo

Kratek zapis o Lidiji v Apostolskih delih posreduje na jedrnat način bistvene lastnosti Lidije in njen prispevek za začetek krščanstva na ozemlju današnje Evrope.

Lidijo je odlikovala globoka notranja občutljivost za Boga in njegovo delovanje. Čeprav je imela ugleden položaj v takratni družbi in nadpovprečen poklic za žensko v antiki, to ni zadovoljilo njenega iskanja in hrepeneja po Bogu.<sup>14</sup> Našla je pot, ki jo je zblížala najprej z judovskim verskim izročilom in kasneje preko Pavla tudi s krščanstvom. Častila je Izraelovega Boga. Tako kot nekaj drugih žena je tudi Lidija na sobotni dan redno zapuščala mesto in odhajala k reki Gangites, da bi skupaj z drugimi častila Boga. Za ta korak je potrebovala ogromno poguma, saj je na ta način tekla proti takratnemu politeističnemu in sinkretističnemu veletoku.

Njeno versko iskanje je bilo iskreno in brez dobičkarstva. Lidija, po poklicu trgovka, ni zapadla svetnim skušnjavam, da bi odprtost in verske intuicije, ki so ji bile dane od Boga, izkoristila na ta način, da bi jih preprodajala in z njimi iskala denarni dobiček. V tem se razlikuje od vedeževalke v Filipih, ki jo Apostolska dela omenjajo neposredno za Lidijo (Apd 16,16-19). Vedeževalki je bila dana globoka verska intuicija, ki je prišla do izraza v njenem vpitju: "Ti ljudje so služabniki Boga Najvišjega; oznanjajo vam pot odrešenja" (Apd 16,17). Na žalost pa se je pustila izkoriščati od svojih gospodarjev, ki so si s pomočjo njenega daru jasnovidnosti ustvarjali dobiček. Ko jo je Pavel osvobodil iz suženjskega položaja, s tem da je izgnal duha, ki je bil v njej, je prišlo do močnega upora s strani njenih gospodarjev. Posledica je bila aretacija Pavla in Sile (Apd 16,20-24).<sup>15</sup>

Pomembna krepost Lidije je bila tudi v tem, da je znala poslušati (gr. *akouô*). Bila je odprta za Boga in sočloveka. Pri tem ne gre le

za poslušanje z ušesi, ampak za mnogo globlje poslušanje s srcem. V svoji poslušnosti je bila Lidija dovzetna za Božje delovanje. Bog sam je odprl njeno srce, tako da je mogla biti pozorna na Pavlove besede (Apd 16,14). Na ta način Lidija razodeva, da je resnična poslušnost s srcem sad Božjega delovanja in človeškega sodelovanja. Avtor Luka tako v svojem evangeliju kot v Apostolskih delih večkrat na izreden način pokaže, kako je Bog v prelomnih situacijah izbral prav žene za svoje odrešenijsko delovanje. Ni slučaj, da Luka začenja svoj evangelij z dvema velikima ženama, Elizabeto in Marijo (Lk 1-2). Tudi Lidijo je Bog izbral za svoje delovanje in sodi v skupino velikih ženskih likov, katerim Luka posveti mnogo več pozornosti kot ostali evangelisti.<sup>16</sup> S pogledom na ženo je zanimiv tudi Lukov prikaz apostola Pavla. Čeprav je Pavel izhajal iz stroge patriarhalne judovske tradicije, kar pride mnogokrat do izraza v njegovih pismih, je nagovoril v Apostolskih delih v Filipih najprej žene in je kot prvo krstil ženo Lidijo. Lidija je bila vredna Pavlovega zaupanja. Pavlovo spreobrnjenje h krščanstvu je prineslo sad tudi v njegovi odprtosti in dojemljivosti za Božje delovanje po ženi.<sup>17</sup>

Lidija je imela avtoriteto in vpliv na svojo okolico. Njena odločitev za krst je imela za posledico, da se je skupaj z njo krstila tudi vsa njena hiša, torej vsi tisti, s katerimi je delala in živela (Apd 16,15). Za rast krščanstva ni odprla le vrat svojega srca, ampak tudi vrata svoje hiše.<sup>18</sup> Dejstvo, da sta bila Pavel in Sila kmalu po njenem krstu vržena v zapor, ni omajalo njene mlade vere v Kristusa. Prav v teh dneh se je prva krščanska skupnost v Filipih začela utrjevati in širiti, saj Pavel in Sila po rešitvi iz zapora v Lidijini hiši najdeta skupnost bratov in sester. Lidija je bila pogumna žena; bila je edina v Filipih, ki je sprejela misijonarje pod svojo streho, jim nudila gostoljubje in zaščito. Želela je, da se prepričajo o njeni veri v Gospoda in da njeno gostoljubnost sprejmejo kot znamenje njene

pripadnosti Kristusu. Vera v Kristusa za Lidijo ni bila le privatna zadeva. Pavla in Sila je sprejela brez strahu, tudi po njenem bivanju v zaporu, čeprav je sama s tem postavila svoj položaj v takratni družbi.

## 5 Zaključek

Sporočilo Apostolskih del ostaja po skoraj dveh tisočletjih še vedno aktualno. Današnja Evropa, ki je potrebna nove evangelizacije, si lahko ob Pavlu in Lidiji nabere novih navdihov.

Apostol Pavel je dopustil, da je Sveti Duh usmerjal njegove korake in ga tako pripeljal tudi na ozemlje današnje Evrope. Dojemljiv je bil za Božje delovanje po ženi in je v Evropi kot prvo krstil ženo Lidijo in njeno hišo ter s tem zanetil prvo krščansko skupnost v Filipih oziroma na evropskih tleh (v smislu Apostolskih del). Apostol Pavel nas s svojim zgledom vzpodbuja, da bi dopustiti, da Sveti Duh usmerja naše korake in to tudi tam, kjer je ta pot drugačna od družbenih normativov. Vabi nas, da bi imeli odprte oči za Božje delovanje po ženi in da bi bile žene tudi v ključnih situacijah vredne zaupanja kot sodelavke pri rasti krščanskih skupnosti.

Žena Lidija nam kaže, kako pomembno je negovati in ohranjati notranjo občutljivost za Boga in njegovo delovanje. Pričuje, kako velik pomen ima globlje poslušanje s srcem. Ugledni družbeni in poklicni položaj ne more nikoli zadovoljiti najgloblje potrebe po Bogu. Vera je dar. Versko intuicijo je potrebno varovati pred tem, da bi z njo tržili in iskali dobičke. To pričuje Lidija s svojim zgledom. Bila je odprta za Boga in sočloveka. Vera v Kristusa za Lidijo ni bila le njena privatna zadeva. Vrata svoje hiše in s tem tudi svojo avtoriteto je odprla za širjenje krščanstva. V njeni hiši oziroma iz njene hiše je nastala prva krščanska skupnost v Evropi. Vabi nas, da bi tudi mi vrata naših src in hiš odprli za Jezusa Kristusa ter za brate in sestre.

1. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen, 1998, 421, omenja, da je leta 31 Oktavijan imenoval Filipe za rimsko kolonijo – Colonia Julia Augusta Philippensium. S tem je za Filipljane veljal ius Italicum, kar pomeni, da so imeli enake pravice kot prebivalci italijanskih mest: samostojno upravo in oprostitve od davkov. I. Kruse, *Und Priska liess sich nicht beirren. Frauengeschichten aus dem frühen Christentum* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 541), Gütersloh, 1994, 39, opiše mesto Filipe takole: "Außer einer guten Verkehrslage hatte Philippi aber auch gesellschaftlich und kulturell etwas zu bieten. Das Theater am Ortsausgang, die Antonia- und Faustina-Tempel, das Heiligtum der thrakischen Göttin Bendis und die dionysischen Festspiele machten Philippi zu einer vielseitigen, interessanten Stadt, in der sich Altes und Neues, Aufgeschlossenheit und Beständigkeit ergänzen."
2. Molitveno mesto se je nahajalo izven naselja ob reki Gangites.
3. Prim. J. Jervell, *Apostelgeschichte*, 421.
4. Prim. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, 1988, 1429.
5. Prim. M. Hengel, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, v: Festgabe für Karl Georg Kuhn*, Göttingen, 1971, 175.
6. Prim. J. Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition* (Göttinger theologische Arbeiten 40), Göttingen, 1989, 12-15.
7. R. Saunders, *Frauen im Neuen Testament. Zwischen Glaube und Auflehnung*, Darmstadt, 1999, 107 piše, da so Pavel in njegovi spremljevalci v tej situaciji prekorali določene družbene norme, saj ženske običajno niso bile udeležence filozofskih in verskih pogovorov.
8. Prim. J. Jervell, *Apostelgeschichte*, 422.
9. Po kritičnem soočenju z različnimi mnenji o Lidijinem socialnem položaju prideta do tega zaključka tudi R. Albrecht / F. Müller-Rosenau, *Apostelgeschichte* 16,11-15; Lydia, v: E. R. Schmidt (Hg.), *Feministisch gelesen. Bd. 1. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden u. Gottesdienste*, Stuttgart, 1988, 248.
10. Prim. A. Weiser, *EWNT* II, 392.
11. Prim. R. Saunders, *Frauen*, 106-107; R. Albrecht / F. Müller-Rosenau, Lydia, 248.
12. L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh, 1994, 166, piše: "Es geht um die Ansiedlung der ersten christlichen Gemeinde in Philippi, nicht nur um vorübergehende Gastfreundschaft."



13. Tudi S. Heine, *Frauen in der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen, 1986, 94 poveže skupnost v Lidijini hiši z opisom v Gal 3,27-28. Po njenem mnenju prinaša krščanstvo "eine Umkehrung der sowohl im Judentum wie unter den Heiden gültigen Einschätzung der Frauen. ... Diese Formel ŠGal 3,28Č erklärt die klassischen menschlichen Konfliktpunkte für die christliche Gemeinde als irrelevant: ethnische Differenzen, soziales Gefälle und den 'Geschlechterkrieg', Spannungsfelder, die in besonderer Weise zu Vorurteilsbildungen und diskriminierendem Verhalten Anlaß geben."
14. V tem smislu poudari U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, 2003, 145: "Bemerkenswert ist ferner, dass sich Lydia als wohlhabende Frau dem Christentum anschloss." O Lidijinem globljem iskanju pišeta tudi R. Albrecht / F. Müller-Rosenau, Lydia, 250: "In den Augen ihrer Zeitgenossen, die sie vielleicht beneidet haben, scheint sie bereits alles zu haben. Lydia findet dieses 'mehr als alles' in der Nachfolge Jesu und in der christlichen Gemeinschaft, die daraus erwächst."
15. S tem v zvezi trdi U. Schnelle, *Paulus*, 145: "Der Erfolg der paulinischen Missionstätigkeit hatte schon in Philippi Misshandlungen des Apostels und seiner Mitarbeiter zur Folge. Zwar ist die Erzählung in Apg 16,16-22.23-40 legänder ausgeschmückt, ihr historischer Kern wird aber durch 1 Thess 2,2 bestätigt ('... obgleich wir zuvor in Philippi gelitten hatten und misshandelt wurden ...')."
16. V tem smislu piše J. Gnllka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (HThK Supplementbd. 6), Freiburg, 1996, 79: "Für Lukas ist es bedeutsam, daß es eine Frau ist, die auf europäischem Boden als erste das Evangelium annimmt."
17. V nekoliko bolj kritičnem tonu ugotavlja podobno R. Saunders, *Frauen*, 107: "Lydia war für Paulus eine heilsame Lektion, die ihn veranlasste, seine eigene patriarchale Haltung gegenüber Frauen kritisch zu überprüfen."
18. Za L. Schottroff, Lydia. Eine neue Qualität der Macht, v: L. Schottroff: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (Theologische Bücherei. Neues Testament 82), München, 1988/1990, 308 je pri Lidiji posebej pomembna povezava med močjo, ki izvira iz odnosa z Bogom, in skupnostjo: "Lydia hat Menschen zusammengebracht und ihr gemeinsames Leben neu zu gestalten mitgeholfen."

# Kristus upanje Evrope

## Pridiga na SREKS v Mariboru 21. 9. 2003

Kristus – upanje Evrope! Pod tem geslom se v teh mesecih pred majem 2004 zbirajo katoličani iz Poljske, Češke, Slovaške, Madžarske, Avstrije, Bosne in Hercegovine, Hrvaške in Slovenije, v pripravi na veliki Srednjeevropski katoliški shod, ki bo v starodavnem romarskem kraju Mariazell, na Gornjem Štajerskem 22. in 23. maja tega leta. Kristus – upanje Evrope je tudi vodilna misel našega današnjega srečanja v Mariboru s posebnim spominom na A. M. Slomška, čutečega pastirja, ki je v svojem srcu nosil vso problematiko slovenstva in je preroško zarisal prihodnjo usodo Evrope, ko je postavil kot pogoj njene prihodnosti zvestobo Jezusu Kristusu: *»Pravijo, svet se je postaral, človeški rod je izgubljen, Evropi se bliža konec. Da, če prepustimo človeštvo njegovemu naravnemu toku, njegovi pogubni težnji, ne, če se moč od zgoraj, ki jo ohranjata Jezusova religija in njegova Cerkev, spet razlije v vse sloje človeškega rodu in jih milostno obišček«* (Kosar, Slomšek – Fürstbischof, str. 224).

Kristus je imel odločilno vlogo pri rojstvu Evrope. Poleg grške misli in rimskega prava je podoba evropskega človeka bistveno določalo krščanstvo, nanj je vplivalo odrešenjsko delovanje Kristusa, ki je človeka osvobodil začaranosti sveta, mu podelil neodvisnost od narave in ga z ustvarjanjem notranjosti in kritične razdalje do sebe osvobodil oklepov jaza. Vsega tega človek ne bi dosegel zgolj po naravni poti. Neodvisnost, ki je bila dana evropskemu človeku, je odsev tiste neodvisnosti od sveta, ki jo ima Bog sam. To pa omogoča človeku tudi nov odnos do sveta, nov pogled, pa tudi novo bližino in novo odgovor-

nost. Kot pravi Romano Guardini: *»Ves napredek moderne znanosti in tehnologije je mogoč samo zaradi osebne neodvisnosti, ki jo je Kristus podaril človeku.«*

Isti izvor ima tudi evropska zgodovinska zavest. Ta temelji seveda na antični zmožnosti delovanja, tako značilni za Rimljane, in tudi na zavzetosti in ustvarjalni moči mladih evropskih narodov. Toda zadnji in odločilni dejavnik te zgodovinske zavesti je čut odgovornosti, ki ga je prebudilo krščanstvo. Okvir zgodovinskega bivanja ni večno vračanje istega, neskončno ponavljanje tega, kar se je že zgodilo, kot to npr. uči hinduizem, ampak neponovljivost človeka, njegovih odločitev in dejanj. To preoblikuje pojmovanje časa in mu daje skrajno resnost, kajti delovanje v času odloča tudi o človekovi večni usodi.

Krščanstvo je tudi pripomoglo k odkrivanju novih globin v človeški duši. V primerjavi z antičnim človekom ima kristjan zmožnost čutenja, ustvarjalnost srca, doživljanje trpljenja, ki izhaja iz vsakdanjega tesnega stika s Kristusom. Od tod nov pogled na uboge, zavržene, zapostavljene, bolne in nevedne. Samo v krščanski civilizaciji se pojavljajo bolnišnice za uboge, šole za revne... Z novo zavestjo o sebi pa človek dobi večjo sposobnost za dobro. In, paradokсно, tudi zlo se lahko bolj svobodno razmahne in dobi strahotne dimenzije, kot kažejo ideologije prejšnjega stoletja.

Tudi načelo razlikovanja med posvetnim in religioznim ima svoj izvor v krščanstvu in se je rodilo iz znanega Jezusovega odgovora farizejem: *»Dajte cesarju, kar je cesarjevega in*

*Bogu, kar je Božjega*«. Načelo, ki se je razvilo samo na evropskem zahodu in je v temelju evropske demokracije in človekovih pravic. Niti hebrejska, niti kitajska, niti islamska misel ni razvila podobne razmejčitve med svetno in duhovno oblastjo.

Tako lahko rečemo: dobršen del vrednot, ki jih naštevajo sodobne evropske ustave, je krščanskega izvora. Afirmacija enakega dostojanstva vsakega človeka, priznavanje človekovih pravic ne glede na raso, narod in svetovni nazor, enakopravnost med žensko in moškim, zaščita šibkih in revnih, prostovoljna privolitev za sklenitev zakonske zveze, načelo subsidiarnosti, pojmovanje oblasti kot ponižnega služenja, vse to ima svoj izvor v evangeliju. To, kar je Evropa, je zaradi Kristusa. Nobena civilizacija se ne more primerjati z njo po šte-



Salvador Dali: Kristus sv. Janeza od Križa, olje na platnu, 1951, Umetnostna galerija, Glasgow.

vilu izrednih osebnosti, po drznosti zamisli in dejanj, po bogastvu umetnosti.

Vemo pa – na to nas je opozoril pesnik Paul Valéry – da so vse civilizacije smrtne, da nobena oblika življenja ni večna. Velike kulture so šle v zaton, od njih so ostale le skromne sledi. To je opomin za Evropo, ki se v moderni dobi vse bolj izneverja svojim koreninam. Pomislimo samo na bistveno protikrščanske ideologije, kot sta nacizem in komunizem. Kakšno opustošenje sta pustili v dušah. Zapustiti krščansko dediščino bi za Evropo pomenilo razprodati svojo istovetnost in jo končno izgubiti. Evropa je lahko bogata, z razvito industrijo in visoko tehnologijo, lahko si vzpostavlja take ali drugačne kulturne ustanove in politične okvire, pomembno je, da ohrani v svoji zavesti spomin na Kristusa, ki je osvobodil evropskega človeka in ga postavil pred Boga v svobodi in veličini odrešenega. V tem smislu omemba krščanske dediščine v evropski ustavi pomeni zgolj priznanje zgodovinske in kulturne vloge, ki jo je imelo krščanstvo pri oblikovanju Evrope. Kot je dejal papež Janez Pavel II., spomin na krščanske korenine ne pomeni uvajanje kakšnega religioznega ekskluzivizma. To je spomin na svobodo, ki jo je prinesel Kristus, spomin na čudoviti zagon, ki ga je krščanstvo dalo evropskemu človeku, zagon, ki ga je privedel do zadnjih meja zemlje, po drugi strani pa ga je v notranjem potovanju privedel do zadnjih globin njegovega dostojanstva, osnovne enakosti vseh in pravičnosti za vse.

Današnja Evropa je v procesu združevanja poklicana, da v zavesti svojih korenin zopet najde ta zagon. In v tem bo toliko bolj uspešna, kolikor bolj bo črpala pri iz-

virih svoje bogate religiozne in kulturne dediščine.

Tako kot je bilo krščanstvo temelj evropske enotnosti v preteklih stoletjih, tako naj bi bilo kvas edinosti med današnjimi evropskimi narodi. Nič nas ne bo tako združilo kot priznavanje enega Gospoda: *»Ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in v vseh«*. Nič nas ne bo tako globoko povezal med seboj kot dejstvo, da smo mladike na isti trti, ki je Kristus, in prepričanje, da samo v njem lahko obrodimo sadove ljubezni, spoštovanja in sprejemanja v različnosti.

Sicer pa spoštujmo najprej sebe, da nas bodo spoštovali drugi. Kot je dejal blaženi škof Slomšek: *»Hočemo, naj bi slovenska beseda slovela, imela čast vpričo narodov, naših sosedov; sami jo prvi spoštujmo. Tako bodo poštene tujci našo slovensko besedo spoštovali, če bodo spoznavali, da jo mi prvi spoštujemo«*. To pravilo bo še bolj aktualno, ko bomo stopili v Evropsko zvezo. Ob ukinitvi državnih meja, kar nedvomno predstavlja določeno tveganje, naj bi narodna zavest postala bolj jasna, spoštovanje lastnega jezika in kulture bolj odločno.

Kristus je upanje Evrope, ker smo brez evangelija brez identitete in brez zagona, kajti vrednote, ki so vezane na vero v Kristusa, se polagoma izgubljujejo, kolikor bolj se oddaljujemo od Njega.

Tako je jasno: Evropa bo krščanska, ali je ne bo. Ko se je v tridesetih letih prejšnjega stoletja španski filozof Ortega y Gasset vračal iz Amerike, ga je nekdo vprašal za vzrok njegove vrnitve. Odgovoril je z besedno igro: *»Europa es el único continente que tiene un contenido.«* Evropa je edina celina, ki ima vsebino. Temeljna vsebina Evrope je Kristus. Brez Njega ni Evrope.

# Slovenija in Evropa

Vstopanje Slovenije v združeno Evropo je vsekakor zgodovinski dogodek, ki ga lahko primerjamo osamosvojitvi ali pa izstopu Slovenije iz avstroogrške monarhije in pridružitvi Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev po I. svetovni vojni. Zakaj smo se za to odločili in kaj lahko od tega pričakujemo? Vprašanje je vsekakor več kakor umestno. Potem ko smo pred trinajstimi leti prvič v zgodovini vzpostavili svobodno, samostojno in demokratično državo Slovenijo, se nujno zastavlja vprašanje, ali je zaradi istih interesov, zaradi katerih smo se odločili za samostojnost, po trinajstih letih smiselno, da se Slovenija pridruži evropskim državam, ki se z neprimerno daljšim lastnim suverenim državnim obstojem povezujejo v Evropsko unijo. A že samo v tem se nakazuje del odgovora. Če so se države, kot so Francija, Anglija, Španija in skandinavske države, pripravljene odpovedati delu svoje suverenosti in postati del širše evropske zveze, potem je to verjetno z ene strani nujnost. Nujnost, ki ima predvsem ekonomsko ozadje in jo narekuje sodobna globalizacija. Toda ta nujnost je tudi interes, iz teh povezav izhajajo določene prednosti za vse, zaradi katerih so te države, ki so lahko ponašajo s stoletno in tisočletno lastno državnostjo, pristale na omenjene povezave.

Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci je v juniju 2002 objavila obširen dokument, v katerem se je ob pripravah na referendum o vstopu v Evropsko unijo zavzela za vključitev Slovenije v Evropsko unijo in tudi povedala zakaj. V nadaljevanju se bom oprl na ta dokument.

## 1 Skupaj z drugimi obvladovati globalizacijo

Svetovne gospodarske povezave postajajo vse bolj intenzivne, tako da delo in kapital ne poznata več meja. To je globalizacija, ki trenutno koristi najmočnejšim in najrazvitejšim državam in podjetjem, šibkejšim pa grozi še večje nazadovanje in odvisnost od močnih. Globalizacijo je zato treba obvladati in dopoljevati z globalizacijo solidarnosti in s političnim urejanjem zadev na svetovni ravni s pomočjo politične svetovne avtoritete. Zaradi tega je pomembno, da s pomočjo evropskih in mednarodnih povezav tudi Slovenija sodeluje pri vzpostavljanju svetovnega pravnega reda, ki bo zmanjševal prepad med razvitimi in nerazvitimi. Slovenija sama je v teh svetovnih primerjavah palček, toda v povezavi z drugimi evropskimi državami lahko postane dejavna in soodgovorna za svetovno solidarnost in globalno pravičnost.

Vendar pa v tem sestavku ne bi razmišljal o gospodarskih in finančnih vidikih našega povezovanja z drugimi evropskimi državami. Omejil bi se na vrednostno-moralne, pravno-politične in versko-cerkvene vidike.

## 2 Evropa ima skupne vrednote, ki so krščanskega izvora

Vendar je treba vedno upoštevati, da za evropsko združevanje ne govorijo samo gospodarski razlogi. Zgodovinsko gledano ti sploh niso bili prvi. Na podlagi tragičnih izkušenj dveh svetovnih vojn je prišlo do zavestne odločitve za enakopravno, miroljubno sodelovanje in postopno vedno tesnejše povezovanje evropskih držav. Pri tem je zavestno prišlo tudi do omejitev suverenosti nacio-

nalnih držav in združevanja teh suverenosti na višji ravni zveze več držav. Tisti, ki so snovali združeno Evropo, so imeli tudi moralne razloge: hoteli so odpraviti vzroke za nastanek novih vojn na evropskih tleh. Ni naključje, da je francoski minister Robert Schuman, ki je bil eden izmed vodilnih zagovornikov evropskega povezovanja in nemško-francoske sprave, danes kandidat za blaženega in za svetnika. Evropskega povezovanja torej niso narekovali le ekonomski interesi evropskih gospodarstev, temveč so bili prav tako odločilni tudi moralni razlogi: sprava, mir, enakost, svoboda, demokracija, spoštovanje človekovih pravic.

Tu je tudi razlog, zakaj je katoliška Cerkev od vsega začetka močno podpirala evropsko povezovanje. To podporo je nedvoumno dal že Pij XII., ki je celo zagovarjal konkretne strukturne in politično-pravne oblike evropske zveze držav, ki naj bi po njegovem bila federacija. Od Pavla VI. naprej se papeži ne ukvarjajo s političnimi in pravnimi vprašanji o evropskih ustanovah, pač pa vseskozi in zelo poudarjeno podpirajo samo zamisel o združenih Evropi. Katoliška cerkev, ki je v devdesetih letih odločno in učinkovito zagovarjala osamosvojitve Slovenije in je Apostolski sedež med prvimi priznal našo novo državo, prav tako v vseh svojih dokumentih poleg pravice narodov do samoodločbe jasno zagovarja dolžnost medsebojnega sodelovanja in povezovanja. Zaradi miru in sodelovanja med evropskimi narodi in državami je torej povezovanje in združevanje narodov Evrope moralno zaželeno. Mir, varnost in prijateljsko sodelovanje s sosedi pa je tudi naš nacionalni in državni interes. Evropa je in hoče postati domovina miru, varnosti in sodelovanja in v interesu naše države je, da smo v to območje vključeni in deležni teh velikih vrednot.

Miroljubno povezovanje evropskih narodov je mogoče zato, ker imamo skupni imenovalec. Kljub močni kulturni različnosti nas

povezujeta naša skupna judovsko-krščanska religiozna dediščina in grško-rimsko humanistično in pravno izročilo. Združena Evropa je torej mogoča, ker imamo Evropejci skupne temeljne duhovne in moralne vrednote. Te vrednote so: dostojanstvo človeške osebe, človekove pravice, svoboda, demokracija, sožitje in sodelovanje, spoštovanje kulturne različnosti in identičnosti, socialna pravičnost, solidarnost in socialna država, verska svoboda, zdravo okolje in blaginja za človeka vredno življenje. Evropa je domovina take religije in morale, kjer je v ospredju človek kot svobodno, enkratno in dostojanstveno bitje ter nosilec neodtujljivih temeljnih pravic in svoboščin. Zato lahko živi samo v taki politični skupnosti, kjer ljudi povezuje enakost v dostojanstvu in pravicah. Enotnost v različnosti in različnost v enotnosti sta ideji in načeli, katerih domovina je Evropa. Zato je taka Evropa in samo taka Evropa lahko tudi naša prihodnost.

V vsej zgodovini smo bili Slovenci del krščanske omikane Evrope. Slovenski narod je bil pri evropskem duhovnem in moralnem razvoju ves čas enakopravno udeležen, vse dokler ga totalitarni komunistični družbeni red ni za pol stoletja odtrgal od več kot tisoč let starih evropskih duhovnih korenin in povezav. Te temeljne vrednote si je Evropska unija zapisala v svojo ustavno pogodbo. Toda s tem so zapisane na papirju. Kaj bo z njimi v vsakdanji stvarnosti, ostaja odprto vprašanje in naloga vsake politične skupnosti in vsakega državljana združene Evrope. Ustava Republike Slovenije nima tako jasno izraženih vrednot, ki naj bi bile podlaga našega skupnega življenja, kakor ima to Evropska unija. To je zato, ker se snovalci združene Evrope zavedajo, da brez skupnih vrednot združena Evropa izgubi dušo. S tem nam lahko Evropa pomaga, da se začnemo zavedati velikega pomena skupnih vrednot tudi za naše skupno življenje v Sloveniji in jih začnemo pospeše-

vati na vseh področjih našega življenja, predvsem pa vzgajati zanje v vzgojno-izobraževalnem procesu naših mladih državljanov.

### **3 Evropa je domovina demokratične, pravne in socialne države**

Evropa, kjer sta se v 20. stoletju začeli dve svetovni vojni, se je po drugi svetovni vojni zavedla svoje zgodovinske odgovornosti za mir in spravo med narodi. Narodi svobodne Evrope so se zavestno odrekli vojniam kot sredstvu za ohranjanje ravnotežja moči. Pričeli so tesno sodelovati na podlagi skupnih interesov in enakopravnega sodelovanja na temeljih sprave, miru, enakosti, solidarnosti, svobode, demokratičnosti, spoštovanja človekovih pravic in spoštovanja različnih nacionalnih kultur.

Zgodovina Evrope sicer res ni idealna, saj je njena zgodovina polna vojn, revolucij, nasilja, osvajanj, kolonializma, imperializma in izkoriščanj. Toda ravno zaradi tega se je razvila edinstvena evropska politična kultura, ki si je že od rimskih časov, posebno pa še v visokem srednjem veku in nato v novem veku zamislila državo na osnovi ideje enakopravnosti in svobode vseh državljanov in njihove soodgovornosti za skupno dobro. Tako je v Evropi nastala ideja sodobne demokratične, pravne in socialne države, ki je postala danes svetovni model poštene, svobodoljubne in pravične državne ureditve. Tudi Slovenija se je v oblikovanju svoje države zgledovala po tem vzoru. Ideali demokracije ter pravne in socialne države pa seveda niso uresničeni s tem, da so zapisani v ustavi. Postati morajo del splošne civilizacije in kulture, postati morajo vrednote in ideali vsakdanje politične prakse. Desetletje slovenske samostojne državnosti nam dovolj zgovorno kaže, kako počasen in negotov je dejanski razvoj v tej smeri. Slovenska politična kultura, tista, ki jo razodeva vsakdanja politična praksa, močno zaostaja za zapisanimi ideali.

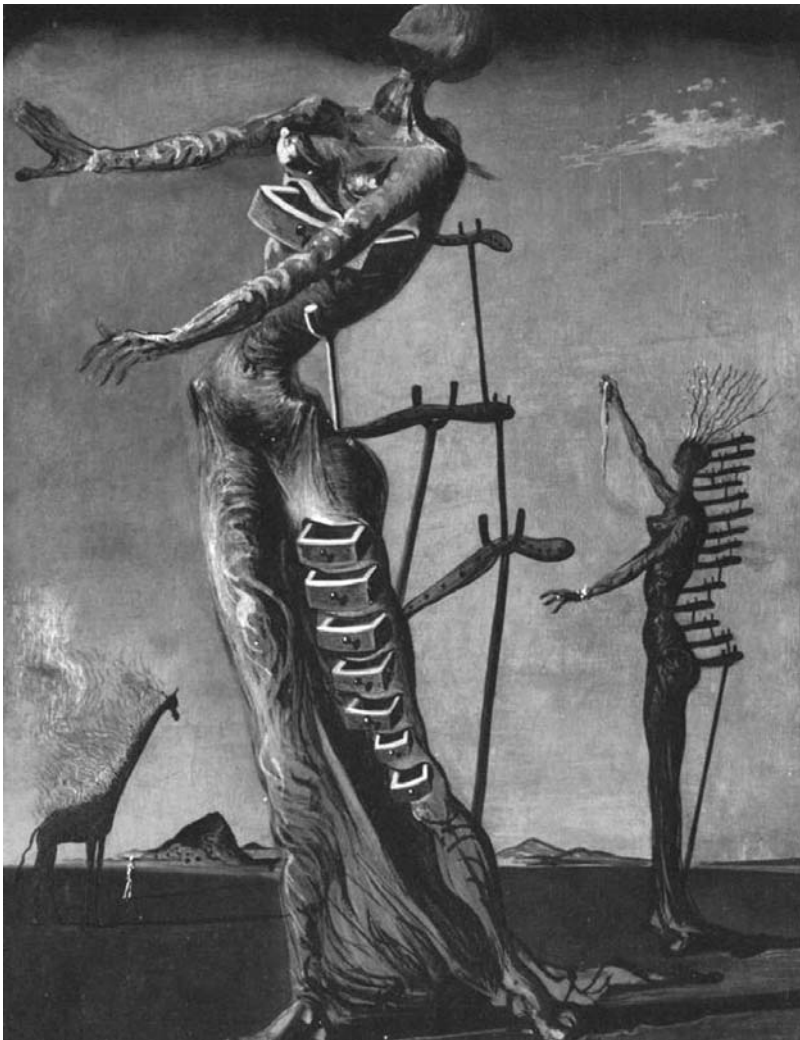
Poseben vidik evropske demokracije je razvita civilna družba. Tako je tudi v Severni Ameriki. Pri nas v tem pogledu močno zaostajamo, ne glede na to, da imamo veliko število nevladnih organizacij, združenj in zvez. Toda mišljenje in ravnanje ljudi je etastično in tudi država oziroma politika se obnaša arogantno, pokroviteljsko in avtoritarno. Namesto da bi država postajala vedno bolj v službi državljanov, so še močne politične sile, ki uporabljajo državo za uveljavljanje svojih materialnih in ideoloških interesov. Zato si od tesnejše vključitve v evropsko politično prakso in kulturo lahko obetamo hitrejši dvig splošne demokratične politične kulture in prakse.

### **4 Evropa je domovina verske svobode**

Evropa je domovina številnih verskih razkolov in vojn. Med njimi je verjetno najbolj znana tridesetletna vojna 1618-1648, ki je sicer prinesla z vestfalskim mirom enakopravnost veroizpovedi, vendar za ceno strahotnega obubožanja in opustošenja, saj se je v Nemčiji prebivalstvo skrčilo za tretjino. Toda za to ceno se je uveljavilo načelo verske svobode in svobode vesti, ki je postalo bistveni sestavni del človekovih pravic. Razlikovanje med posvetnim in verskim področjem je postalo bistveno za sodobno evropsko politično in družbeno ureditev. Tako imenovana »ločitev države in Cerkve«, ki jo je v Cerkvi dokaj sovražni obliki uvedla Francija leta 1905, je počasi postala norma in praksa v vseh evropskih državah, vendar je izgubila svojo ostrino celo v Franciji, kjer vsi politični analitiki poudarjajo, da se je njihova »séparation de l'Eglise et de l'Etat« iz negativne, izključevalne in sovražne ločitve spremenila v pozitivno in spoštljivo razmejevanje obeh področjih, ki pa ne izključuje sodelovanja in pomoči. V Franciji so bile leta 1905 Cerkvi res odvzete in podržavljene vse

cerkve, toda vzdržujejo jih občine in dajejo zastonj na voljo župnijam. V drugih evropskih državah pa prevladuje še bolj izrazit kooperativni model ločitve države in Cerkve, kjer gleda država na cerkve in druge verske skupnosti pozitivno in jim olajšuje delovanje. To načelo je zapisano tudi v Evropski ustavni pogodbi, kjer se Evropska unija zavezuje, da bo glede na poseben prispevek cerkva in verskih skupnosti vzdrževala z njimi trajen, odprt in konstruktiven dialog

(prim. 51. člen). Razen Francije se v nobeni drugi državi ne zastavlja vprašanje verouka v šoli. Evropejci se zavedajo, da imajo starši prvo pravico, da sodelujejo pri vzgoji svojih otrok v šoli in da imajo otroci pravico, da se vzgoja v družini in v šoli dopolnjujeta in podpirata. Tudi Evropska unija ima v svojih lastnih šolah, ki delujejo v evropskih mestih in so namenjene otrokom uslužbencev Evropske unije, v osnovni šoli dve uri, v srednji šoli pa eno uro konfesionalnega ve-



Salvador Dalí: Goreča žirafa, 1937, olje na lesu, Kunstmuseum, Bern.



rouka ali pa namesto njega pouk etike za tiste, ki ne pripadajo nobeni veri. To stanje v Evropi ne bo moglo ostati brez vpliva na stanje pri nas, vsaj dolgoročno ne.

Seveda je Evropa tudi domovina proustavdarstva, ateizma in sekularizacije. V določenih okoljih so te sile močno navzoče in v zadnjem času skušajo dobiti premoč ter spremeniti krščansko identiteto Evrope. Toda nikjer v Evropi - vsaj v Zahodni - ni družben in političen položaj podoben našemu, kjer imajo veri nasprotno družbene in politične sile tako veliko premoč in uživajo tak medijski, finančni in politični monopol, da je boj z njimi podoben boju Davida z Goljatom. Drugod je kulturni in politični položaj bolj uravnotežen in družbena moč je bolj enakopravno porazdeljena med različne družbene dejavnike, pri čemer Cerkve ni izjema, in kjer je delovanje Cerkve v javnosti sprejeto kot samoumevno in normalno dejstvo. Zato bo povezovanje z Evropo lahko pozitivno vplivalo na normalizacijo položaja Cerkve v slovenski postkomunistični družbi.

### **5 Brez naivnosti in nekritičnega idealizma**

Slovenci imamo v svoji tisočletni zgodovini bolj negativne kakor pozitivne izkušnje sobivanja v državah, kjer smo se nahajali v podrejenem položaju. To velja predvsem za drugo polovico 19. in celo 20. stoletje, ko smo bili najprej vključeni v avstroogrsko monarhijo, ki je v tem času postajala »ječa narodov« in ni znala rešiti narodnostnega vprašanja, in za izkušnjo iz obdobja obeh Jugoslavij, kjer so nas obravnavali kot vojni plen. Te izkušnje so nas naredile previdne, oprezne in celo nezaupljive v smislu pregovora: »Kogar je pičila kača, se boji še zvite vrvi«. Naše pretekle negativne izkušnje nam bodo lahko dobro koristile v prihodnosti. Vsekakor pa ne smemo pozabiti, da danes veljajo v Evropi drugačne

politične in družbene norme, kot so veljale v podonavski monarhiji ali na Balkanu.

Nikakor ne mislim, da bo Evropska unija idealna zveza in politična skupnost in da v njej močnejši ne bodo ogrožali šibkejših. Nikjer tudi ni in ne more biti zagotovljeno, da ne bo prihajalo do sporov, v katerih se bo treba odločno bojevati za svoje pravice. Že današnja naveza treh največjih - Anglije, Nemčije in Francije - zbuja bojazni. Če se sklicujemo na skupne evropske vrednote, se zavedamo, da s tem še ni rečeno, da jih v Evropi vedno in povsod tudi spoštujejo. Toda veliko več možnosti imamo, da jih bodo spoštovali v Evropi kakor kje drugje, kjer jih niti priznavajo ne.

Tudi mir, v katerem živimo, nikakor ni nekaj samoumevne, na kar morda varljivo navaja izkušnja večine današnjih evropskih državljanov. Evropska, pa tudi svetovna zgodovina nas uči, da je za ohranjanje miru potrebno nenehno prizadevanje na duhovni, družbeni, politični in seveda tudi obrambno-varnostni ravni. Ne nazadnje smo novo vrsto grožnje, ki ogroža celotno demokratično svetovno skupnost, izkusili 11. septembra 2001. V tej ogroženosti smo vsi enaki, tako veliki kakor majhni, tako močni kakor šibki demokratični narodi.

Zagotovo je za naš narod povezovanje z močnejšimi evropskimi narodi velik izziv. Toda druge enakovredne možnosti v sedanjem zgodovinskem trenutku nimamo. Od Evropske unije pa ne moremo pričakovati samo uslug. Enakopravno sodelovanje zahteva, da sprejmemo tudi obveznosti in celo morebitne žrtve. Pomembno je, da znamo stvarno in nepristransko pretehtati, ali so prednosti tako velike in odločilne, da odtehtajo tudi žrtve. Ne moremo pa naivno in otročje zahtevati samo prednosti brez žrtev, da bomo samo dobivali, pa ničesar dali. Pristanemo lahko na vsako žrtev, ki ne bo ogrožala našega nadaljnjega narodnostnega obstoja. Toda glede

tega bomo najbolj odločilni sami. Sedanje stanje nas opozarja, da si utegnemo glede tega postati sami največji sovražniki.

### **Sklep: Tudi v Evropi bomo svojo srečo kovali najprej sami**

Da bo Evropa takšna, kot si jo upravičeno želimo, bo potrebno nenehno prizadevanje vseh ljudi, vsake generacije na temelju pravičnosti, solidarnosti in subsidiarnosti. Evropa je vzpostavila socialno državo, ki jo danes ogroža neoliberalizem. Evropa je domovina demokracije, ki jo danes ogrožajo finančni, gospodarski in medijski monopoli. Evropa je iznašla pravno državo, ki jo danes ogroža korupcija.

Evropa je torej v veliki meri projekt, naloga in izziv. Slovenci vemo, da je tudi boj za lastne pravice in avtonomijo naporen in zahteven. Ker pa je Evropa sprejela za svoja temeljna načela subsidiarnost, spoštovanje človekovih pravic, svobodo in demokracijo in ker v njej ne bomo samo Slovenci sorazmerno majhen narod, bodo lahko v povezavi z drugimi naša prizadevanja za ohranitev narodnostne in kulturne identitete uspešna.

Uspešna bodo, če bomo sami dovolj zavedni, če bomo sami spoštovali to, kar smo, in če bomo imeli dovolj močno voljo, da to,

kar smo, ostanemo. Naš nadaljnji obstoj in naš razvoj je odvisen od nas samih, ne glede na to, ali bomo v Evropski uniji ali zunaj nje. Odvisen je od naše volje do življenja, od naše demografske in vzgojnoizobraževalne politike ter od tega, koliko bomo spoštovali in razvijali svojo kulturno in jezikovno izvirnost in enkratnost. Tudi če se ne bi pridružili Evropski uniji, bi se za vse to morali truditi in bojevati. V vsakem primeru - razen če bi se obdali s kitajskim zidom - bomo svoje sreče in svoje prihodnosti kovali sami. S tega vidika pa nam Evropska unija s svojimi deklariranimi načeli nudi celo več jamstva in zaupanja kakor drugi svetovni ekonomski in politični dejavniki, katerih vplivu se ne bi mogli izogniti. Naše članstvo v Evropski uniji bo zahtevalo od nas visoko stopnjo narodne zavesti in moralnosti. Zlasti pa bo zahtevalo odgovorno ravnanje politične oblasti, vseh nosilcev javnih funkcij in mnenjskih voditeljev. Kakor pa je katoliška Cerkev v preteklosti gojila, razvijala in branila slovenski jezik in lastno kulturo, se danes še posebno zaveda svoje dolžnosti in »skrbi za ohranjanje slovenstva, saj je narodna pripadnost del edinstvene in od Boga ustvarjene identitete vsakega človeka« (Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, čl. 483).

# Urejenost invalidske politike v Evropski uniji in Sloveniji

V svetu je po oceni Svetovne zdravstvene organizacije več kot 900 milijonov invalidnih oseb, kar je več kot desetina vsega svetovnega prebivalstva. Večina jih živi v državah v razvoju, vendar so bili, so in bodo prisotni v vseh delih sveta in v vseh družbah. V vsej njihovi zgodovini jih je družba zavračala in pogosto ravnala z njimi na najbolj okrutne načine<sup>1</sup> in jim celo odrekala pravico do življenja. Človeštvo je potrebovalo tisoče let, da je razvilo idejo humanosti do invalidov. V EU je povprečen delež invalidov v državah članicah približno 12%; najvišji je v Španiji (15%). V Sloveniji imamo po podatkih Urada za invalide Republike Slovenije evidentiranih okrog 169.000 oseb s statusom invalida, kar predstavlja 8,5% prebivalstva.

Na pravice invalidov in njihovo varstvo so začele prve opozarjati invalidske organizacije s svojim združenjem strokovnjakov, prostovoljnih delavcev in invalidov, ki se zavzemajo za enakost invalidnih z neinvalidnimi osebami, odpravo diskriminacije in za izenačitev možnosti za zadovoljevanje njihovih pravic. V okviru teh organizacij je invalidom nudena pomoč pri reševanju raznih socialnih in ekonomskih težav, ki kljub pomoči države pogosto ostajajo nerešene. Invalide spodbujajo pri sprejemanju in izvajanju odločitev na vseh področjih delovanja države, od politike in gospodarstva, do socialnih in kulturnih zadev, predvsem pa za sodelovanje pri reševanju zadev, ki se dotikajo njih samih. Pri tem jih ščiti 12. točka Deklaracije Združenih narodov o pravicah invalidov, ki med drugim od vladnih organov zahteva sodelovanje z invalidski-

mi organizacijami, finančno pomoč in upoštevanje njihovih ciljev, vključiti pa jih morajo tudi v razvoj invalidske politike. V okviru (invalidskih) organizacij je bilo izpeljanih mnogo programov (PHARE, TEMPUS, HELIOS) s področja izboljšanja človekovih pravic invalidov (glej Vodič po pravicah invalidov, 1997: 17-18).

Standardna pravila za izenačevanje možnosti invalidov<sup>2</sup> (v nadaljevanju Pravila) je leta 1993 Organizacija združenih narodov (v nadaljevanju OZN) sprejela kot reakcijo na mednarodno leto invalidov 1982, ko je začela odmevati težnja invalidov po neodvisnem življenju in enakih možnostih za zadovoljevanje človekovih potreb. Ta Pravila je sprejela tudi Slovenija. Namen Pravil je zagotoviti vsem invalidom, »da lahko kot člani družbe uveljavljajo enake pravice in izpolnjujejo enake obveznosti kot drugi« (Standardna pravila za izenačevanje možnosti invalidov, 1996: 11). Pravila so osnoven dokument pri nadaljnjem oblikovanju invalidske politike in spodbujajo invalide k čim bolj aktivni vlogi pri oblikovanju te politike. V Pravilih je posebej izpostavljen izraz »izenačevanje možnosti«, kjer gre za proces, preko katerega različne sisteme družbe in okolja napravimo dostopne vsem, zlasti invalidom. Napisana so v obliki 22-tih pravil, ki pokrivajo celoten spekter družbenega in zasebnega življenja invalidov. Upoštevanje le-teh s strani držav podpisnic omogoča invalidom zagotavljanje človekovih pravic na vseh področjih življenja in njihovo enakopravno vključevanje v družbo.

## **Invalidska politika v Evropski uniji**

V Evropski uniji je položaj invalidov različen od države do države in je odvisen od razvoja in ekonomskega položaja posamezne države, zato vsaka država sama poskrbi za izenačevanje pogojev in pravic invalidov. EU se pri svoji politiki in praksi, ki je zavezujoča za vse države članice in kandidatke, usmerja k življenju invalidov z dvema temeljnima načeloma:

1. Pravica invalidov je, da polnovredno in enakopravno prispevajo k aktivni družbi v vseh njenih oblikah, v vseh njenih kontekstih in v vsem bogastvu in raznolikosti.
2. Pravica invalidov je, da v polni meri sodelujejo pri razvijanju strategije in ustreznih aktivnosti, ki izhaja iz tega načela. Če naj bosta politika in praksa zares učinkoviti in vključujoči, morajo invalidi sodelovati v procesu ustvarjanja politike na evropski, nacionalni in lokalni ravni (glej Skinner, 2000: 24).

Ti dve temeljni načeli ter vse pogostejše zahteve državljanov EU in invalidskih organizacij so bili vzrok za vključitev nediskriminacijskega določila v 13. člen Amsterdamske pogodbe, kjer gre za prvo omenjanje besede »invalidnost« v kakšni evropski pogodbi in za sprejetje protidiskriminacijskega paketa. Evropska komisija je leta 2000 sprejela tudi uradno sporočilo o Evropi brez ovir za invalide, ki poudarja mobilnost invalidov v gospodarskem in družbenem življenju. Poudarja pomen napredka pri izboljševanju dostopa za invalide v transportu in stavbah, ker ima le-to pozitivne posledice za številna druga področja, kot so kakovost delovnega življenja, zaščita porabnika in tekmovalnost (glej Skinner, 2000: 28).

Odbor za zaposlovanje in socialne zadeve znotraj Evropske komisije je poleg nediskriminacijskega paketa sprejel (Trömel, 2000: 44-46) še:

- kampanjo za direktivo o invalidnosti,
- okvirni program o socialnem vključevanju invalidov,
- evropsko strategijo zaposlovanja, strukturne sklade in pobudo o enakosti,
- program socialnih aktivnosti,
- evropski dan invalidov 3. decembra, ki ga podpira Evropski parlament,
- evropsko leto invalidnih državljanov 2003.

Marca 2002 je bila sprejeta Madridska deklaracija z vodilom »Nediskriminacija in pozitivni ukrepi prinašajo socialno vključenost«. V tej deklaraciji je poudarek na naslednjem:

- **invalidnost je vprašanje človekovih pravic:**

Ponovno se nas skuša opomniti, da so invalidi upravičeni do enakih pravic kot vsi drugi državljani. 1. člen te deklaracije pravi: Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice.

- **invalidi zahtevajo enake možnosti in ne miloščine:**

Pomen enakih možnosti je v tem, da se tudi invalidom omogoči dostop do vseh družbenih koristi in možnost, da sami vodijo svoje življenje. S tem bo dosežen cilj socialne integracije, ki pomeni ustvarjanje družbe za vse, z aktivno vlogo posameznika.

- **ovire v družbi vodijo k diskriminaciji in socialni izključenosti:**

Ovire, ki onemogočajo vključenost invalidov v družbo, se najbolj kažejo v neenakih izobraževalnih možnostih. Zaradi tega imajo invalidi nizko raven izobrazbe, kar pa v nadaljnje implicira njihov slab položaj na vseh področjih družbenega življenja.

- **invalidi: nevidni državljani:**

Ker invalide pogosto smatramo za pripadnike neke druge skupine, nanje pogosto pozabimo in jih sploh ne opazimo. To pa samo pospešuje njihovo izključenost.

- **invalidi so raznolika skupina:**

Invalidi so zaradi različnih vrst invalidnosti zelo raznolika skupina in posledično tudi skupina z raznolikimi potrebami. To je pri



Salvador Dalí: **Tihostojenje**, 1918 (naslikal komaj 14-leten), olje na platnu, Nacionalni muzej kraljice Sofie, Madrid.

vključevanju invalidov v družbo treba tudi upoštevati.

- **nediskriminacija + pozitivni ukrepi = socialna vključenost.**

Nedavno je bila sprejeta Listina o temeljnih pravicah v Evropski uniji, ki poudarja, da je za doseganje enakosti invalidov potrebno dopolniti pravico do nediskriminacije s pravico do prejemanja podpore in pomoči. Pristopi v okviru te listine so bili temelj Madridskega kongresa, kjer je bila sprejeta Madridska deklaracija (glej Madridska deklaracija, 2002).

EU izvaja tudi številne akcije za izboljšanje položaja invalidov, ki so nadaljevanje nediskriminacijskega paketa z namenom, da (Skinner, 2000: 28):

- odstrani ovire za večjo mobilnost,
- poveča dostopnost,

- obrzda informacijsko družbo v prid invalidov,
- razvija tehnologijo pomoči,
- ima zanesljivo statistično osnovo,
- spodbudi s svojim zgledom,
- okrepi koordinacijo med službami Evropske komisije,
- poveča osveščenost in nenazadnje
- se posvetuje z invalidi.

Cilj tovrstnih strategij EU, ki združujejo tri ključne pojme – nediskriminacijo, zaposlovanje in socialno vključevanje –, je ustvariti raznolikost in ustvarjalnost gospodarskega in družbenega življenja v EU ob spoštovanju in vključenosti vseh ljudi in družbenih skupin znotraj EU. Sodobna družba naj bi namreč temeljila na pojmu pravice in dopuščanja razlik, pomilovanju ter obvezni prilagoditvi družbeno sprejetih življenjskih norm.

V Evropski uniji deluje že prej omenjeni program za osebe s posebnimi potrebami HELIOS, katerega cilj je udeležanje enakih možnosti za invalide v družbenem okolju, pospeševanje njihove integracije v družbi ter spodbujanje sodelovanja med nevladnimi invalidskimi organizacijami in državnimi institucijami. V okviru programa se skuša invalidom omogočiti lažje vključevanje v družbo – večjo samostojnost pri transportu, dostopu do zgradb in javnih storitev ipd. V programu HELIOS že nekaj časa sodeluje tudi slovenski Urad za invalide in bolnike.

Evropski forum invalidov (EDF) je krovna organizacija 70 evropskih nevladnih organizacij in 17 nacionalnih svetov iz držav EU in držav članic evropskega gospodarskega prostora (EEA). Organizacija zastopa interese 37 milijonov invalidov, kolikor jih živi državah članicah Evropske unije. Poslanstvo foruma je promoviranje enakih možnosti invalidov in zaščita človekovih pravic v dialogu z evropskimi ustanovami in drugimi evropskimi avtoritetami. S svojo dejavnostjo pokriva vsa področja politike, ki so pomembna za življenje invalidov in so v pristojnosti Evropske unije; preprečevanje diskriminacije, socialna vključenost, zaposlovanje, informacijska družba in transport. Evropski invalidski forum sprejema med svoje člane s statusom opazovalca tudi Svete invalidskih organizacij iz držav pristopnic in kandidatke za vstop v EU. Slovenska nevladna gibanja invalidov že precej časa sodelujejo in si izmenjujejo informacije z Evropskim invalidskim forumom. Pred tremi leti je namreč izvršni odbor Evropskega invalidskega foruma na osnovi pisne vloge in poslane dokumentacije sprejel sklep o sprejemu SIOS-a v članstvo s statusom opazovalca. Ko bo Slovenija s prvim majem letos postala članica EU, se bo status opazovalca samodejno spremenil v status rednega člana (glej [http://www.ds-rs.si/novice/sporocila/medn03\\_26.htm](http://www.ds-rs.si/novice/sporocila/medn03_26.htm) 9. 3. 2004).

### **Invalidska politika v Sloveniji**

Pri nas je razvoj invalidskega varstva ves čas potekal ob upoštevanju določb Ustave Republike Slovenije<sup>3</sup>, ki predstavlja temelj varstva človekovih pravic državljanov Slovenije. Ustava je temeljni dokument, ki pravno potrjuje neodvisnost in samostojnost Slovenije in njenih državljanov in predstavlja osnovo za nastanek drugih pravnih dokumentov, s katerimi se zagotavlja demokracija. V ustavi je Slovenija opredeljena kot pravna in socialna država. To načelo se uresničuje s sistemom socialnega varstva, socialnega zavarovanja in z zagotavljanjem posebnih pravic posameznim skupinam prebivalstva. Država ureja obvezno zdravstveno, pokojninsko, invalidsko in druga socialna zavarovanja ter skrbi za njihovo delovanje. Državljeni imajo, pod pogoji določenimi z zakonom, pravico do socialne varnosti. Pomembni členi, ki varujejo tudi pravice invalidov, so: 18. člen (prepoved mučenja), 32. člen (svoboda gibanja), 34. člen (pravica do osebnega dostojanstva in varnosti), 35. člen (varstvo pravic zasebnosti in osebnostnih pravic), 39. člen (svoboda izražanja), 41. člen (svoboda vesti), 43. člen (volilna pravica), 44. člen (sodelovanje pri upravljanju javnih zadev), 49. člen (svoboda dela), 50. člen (pravica do socialne varnosti), 51. člen (pravica do zdravstvenega varstva), 52. člen (pravica invalidov do varstva in usposabljanja za delo), 55. člen (svobodno odločanje o rojstvih otrok), 56. člen (pravice otrok), 57. člen (izobrazba in šolanje), 78. člen (primerno stanovanje) in drugi.

V naši državi je poleg Ustave še okoli 60 zakonov in podzakonskih aktov, ki urejajo invalidsko problematiko na področjih socialne varnosti, zdravstvenega varstva in zdravstvenega zavarovanja, vzgoje in izobraževanja, zaposlovanja, usposabljanja za delo in pravice iz pokojninsko invalidskega zavarovanja ter olajšav in oprostitev.

Za invalidsko varstvo so na različnih ravneh zadolžene različne institucije. Na ravni države so za to področje pristojna ministrstva (predvsem Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve, Ministrstvo za šolstvo in šport, Ministrstvo za finance in druga), vlada in državni zbor (znotraj njega deluje Komisija za vprašanja invalidov), ki pripravljajo predloge predpisov za področje invalidskega varstva in spremljajo njihovo uresničevanje. Država zagotavlja in razvija delovanje socialno-varstvenih in vzgojno-izobraževalnih zavodov, kjer lahko posamezniki uveljavljajo pravice iz socialnega varstva in pravice do vzgoje in izobraževanja. V reševanje invalidske problematike se v naši državi vključujejo tudi invalidi, ki se lahko združujejo v invalidskih organizacijah. V letu 1994 je bil ustanovljen Urad vlade za invalide in bolnike RS, ki je strokovna služba vlade za področje invalidskega varstva. Pri uradu je ustanovljen tudi Vladni svet za invalide kot najvišje posvetovalno telo na področju invalidskega varstva v državi (<http://evropa.gov.si/evropomocnik/question/73-14/>, 2002).

Invalidska politika v Sloveniji še ni ustrezno rešena in bi zaradi zahtevnosti potrebovala sistemski pristop. Pri nas vlada invalidsko problematiko rešuje predvsem z urejanjem invalidskih organizacij. Nujno pa bi bilo, da bi najprej sprejela mednarodno klasifikacijo invalidnosti, da bi lahko ugotovili natančnejše število in strukturo invalidov pri nas. V ta namen je bila na pobudo vlade že pred več kot letom ustanovljena nacionalna delovna skupina za uvajanje mednarodne klasifikacije okvar, prizadetosti in oviranosti. Invalidom pa bo podobno kot v drugih državah članicah potrebno čimprej zagotoviti sodobne pripomočke, ki so za njih bistvenega pomena pri odpravi gibalnih in komunikacijskih ovir (npr. ustrezna računalniška oprema za slepe in slabovidne, besedilni telefoni za gluhe, ko-

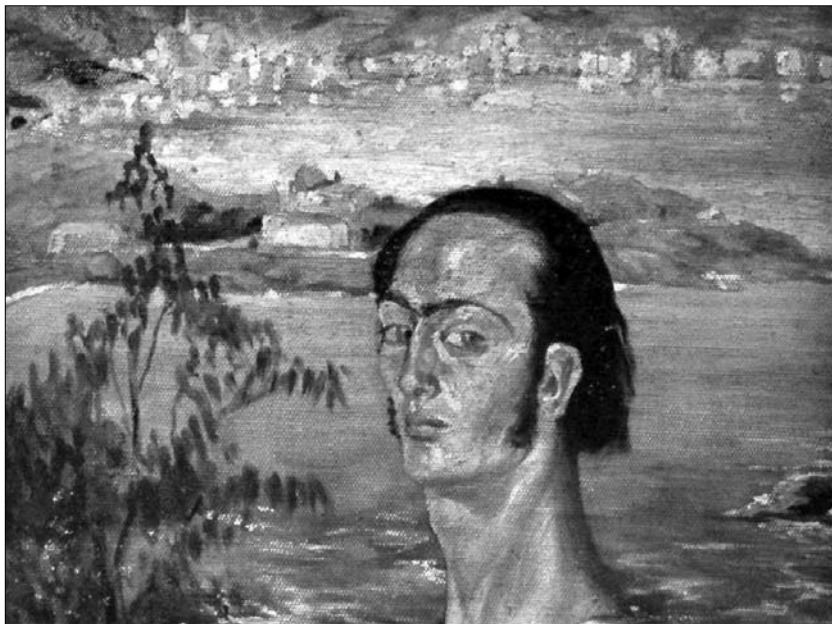
munikatorji za osebe, ki so hkrati gluhe in slepe, itd.).

Koncepcijo razvoja invalidske politike pri nas je leta 1991 sprejel slovenski parlament, ki je s tem določil smernice njenega razvoja. Istega leta je bila ustanovljena Vladna komisija za invalidska vprašanja, tri leta kasneje pa še parlamentarna komisija in Urad Vlade RS za invalide.

Jedro te koncepcije predstavljajo razvojni cilji, s katerimi naj bi se zasnova sodobna invalidska politika, ki bi bila sposobna reševati naraščajočo problematiko s tega področja. Kakor navaja Uršič (glej Uršič, 1995: 25), so ti cilji razčlenjeni v tri glavne vsebinske sklope:

1. neodvisno življenje invalidov, ki zajema predvsem področji premagovanja fizične odvisnosti in vplivanja na stališča javnosti;
2. samoorganiziranje invalidov, ki zajema predvsem področja invalidskih organizacij, družino in druge osnovne skupnosti, vključevanje v politično odločanje in prosti čas;
3. družbeno organizirani programi pomoči, ki zajemajo naslednje sklope dejavnosti: preprečevanje nastajanja invalidnosti, zdravstveno varstvo, rehabilitacijo, tehnične pripomočke, denarne dajatve in neformalno oziroma prostovoljno delo ter izobraževanje.

Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve je že decembra lani pripravilo Zakon o izenačevanju možnosti za invalide, ki bo uzakonil pozitivno diskriminacijo do ljudi z invalidnostmi. Sedaj čaka le še na sprejetje s strani vlade. Ta dopolnilni zakon bo temeljil na načelu, da je invalidnost stanje, ki izhaja iz omejitev posameznika in odnosa okolja. Narava okolja namreč odločilno vpliva na obseg omejitve, ki jo povzroči invalidnost. Namen zakona je zmanjšanje razlik oziroma povečevanje možnosti za enakost med invalidnimi in neinvalidnimi osebami ter preprečevanje in odprava omejitev, ki jih prinaša invalidnost. Vključuje tako nediskriminacijske



Salvador Dalí: **Avtoportret z rafaellovskim vratom**, 1921, olje na platnu, Muzej Gala-Salvador Dalí, Figueras.

ukrepe in pozitivne diskriminacijske ukrepe ali ukrepe za priznanje drugačnosti, zaradi katerih imajo invalidi pravico do posebnih pravic. Pri tem zakonu bo poudarek na tem, da pogoj za pridobitev posebnih storitev in pomoči po tem zakonu ne bi bila več invalidnost sama, ampak oviranost pri enakopravnem vključevanju v nadaljnje življenje.

S pripravo tega zakona želijo na Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve (glej Izhodišča Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve pri pripravi Zakona o izenačevanju možnosti invalidnih oseb) doseči tri glavne cilje:

1. Izboljšati možnosti invalidnih oseb, da lahko živijo in delujejo kot člani družbe enakopravno z drugimi, ter preprečevati in odpravljati omejitve, ki jih prinaša invalidnost.
2. Izboljšati možnosti invalidnih oseb za samostojno življenje. Gre za proces doseganja neodvisnega življenja invalidov, ki po-

meni osvoboditev od izolacije ali institucije in hkrati možnost izbire in sprejemanja samostojnih odločitev.

3. Izboljšati možnosti invalidnih oseb za vplivanje na načrtovanje in izbiro storitev - za aktivno vlogo invalidov. Tukaj gre za uresničevanje načela enakih pravic, ki pravi, da so potrebe slehernega posameznika enako pomembne, zato sodelovanje posameznikov pri načinu zadovoljevanja teh potreb ne smemo zanemariti.

### Sklep

Invalidi so pri nas zapostavljeni zaradi še vedno močno prisotne stigmatizacije, neznanja in strahu pred drugačnostjo, ki odločilno zaznamuje naše vedenje. V zadnjem času se zaradi vse večjega števila in prepoznavnosti vsakovrstnih invalidskih združenj, ki skušajo z informiranjem ljudi, opozarjanjem nase, na svoje pravice in zahteve pretrgati marginalizacijo invalidov, stanje počasi izboljšuje. Ta



prizadevanja vse bolj podpira tudi oblast, kar se odraža v noveliranju številnih zakonov in podzakonskih aktov, ki urejajo položaj invalidov. Invalidska zakonodaja pri nas se prilagaja evropskim smernicam in se usklajuje z mednarodnimi konvencijami.

Pri nas so invalidi na trgu delovne sile marginalizirani, kar je razvidno iz podatkov, ki kažejo, da je stopnja brezposelnosti invalidov v primerjavi s splošno brezposelnostjo večja in se še vedno povečuje, celo hitreje kot splošna brezposelnost. Invalidne osebe se pogosto zapirajo v svet omejitev, bojijo se novih razočaranj in zavračanj delodajalcev. Vse to je vzrok, da s časom postanejo vse bolj pasivni in vse manj motivirani za iskanje zaposlitve. Sprijaznijo se s svojim stanjem in so zelo malo pripravljeni narediti, da bi to stanje presegli. Invalidi tako še vedno ostajajo najtežje zaposljiva kategorija delavcev, tudi zato ker je zaradi njihove specifične narave zahteve dela za to kategorijo delavcev potrebno zelo veliko truda in znanja. Trend hitre stopnje rasti brezposelnosti invalidov velja tudi za večino evropskih držav.

Z uvajanjem sodobne informacijsko-komunikacijske tehnologije se lahko zaradi njenih lastnosti in odpiranja novih razsežnosti v zaposlovanju s pravim pristopom zelo poveča zaposljivost invalidov. Pod pravim pristopom je mišljena izobrazba, ki omogoča uporabo te tehnologije in pomoč države pri opremljanju delovnih mest za invalide, pa tudi posameznih invalidnih oseb, ki lahko s pomočjo te tehnologije delajo doma. Vendar tudi ta način zaposlovanja ni ustrezna rešitev za vse invalide, izključuje namreč tiste, ki zaradi vrste invalidnosti te tehnologije ne morejo ali niso sposobni uporabljati.

Naša država si kot sodobna evropska država prizadeva za izenačevanje možnosti izobraževanja in zaposlovanja invalidnih oseb. To se kaže z zakonodajo in ukrepi aktivne politike zaposlovanja, s katerimi Slovenija ponuja

nekaj možnosti za pospeševanje zaposlovanja invalidov. Zaposlovanje invalidov je smotno spodbujati zaradi ekonomskih, psiholoških in etično-humanih razlogov. S tem ni mišljeno le zaposlovanje v invalidskih, ampak vse bolj tudi v neinvalidskih podjetjih, saj je to eden izmed osnovnih načinov izenačevanja možnosti. Zavedati se moramo, da lahko z vidika racionalnosti in učinkovitosti invalidom najbolj pomagamo prav z usposabljanjem in zaposlovanjem. Boljše možnosti izobraževanja, usposabljanja in zaposlovanja ter odprava raznih ovir, s katerimi se invalidi srečujejo poleg diskriminacije, bi povečale njihovo motivacijo pri vključevanju v delovno okolje in tudi sicer v družbeno življenje. S tem bi se tudi dvignila njihova življenjska raven in raven splošnega zadovoljstva.

### Literatura:

- Skinner, Roderick (2000): »Primerjava uspešnih zgledov dobre prakse, ki so jih razvili v državah EU in njihov pomen za Slovenijo«. V: Pomembnost mednarodnega sodelovanja za invalidske organizacije: zbornik predavanj s simpozija (24. oktober 2000). Inštitut za rehabilitacijo: Zveza delovnih invalidov Slovenije, Ljubljana, str. 31-37.
- Trömel, Stefan (2000): »Delovne skupine Evropskega parlamenta za invalidska vprašanja«. V: Pomembnost mednarodnega sodelovanja za invalidske organizacije: zbornik predavanj s simpozija (24. oktober 2000). Inštitut za rehabilitacijo: Zveza delovnih invalidov Slovenije, Ljubljana, str. 39-49.
- Uršič, Cveto, Drobnič, Janez (1995): Zaposlovanje invalidov: primerjava politik, koncepcij in ukrepov. Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo: Republiški zavod za zaposlovanje, Ljubljana.
- (1991) Uradni list Republike Slovenije, št. 33/91
- (1993) OZN, Generalna skupščina, Resolucija 48/96, 20. december 1993
- (1996) Republika Slovenija, Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve. Nacionalni program usposabljanja in zaposlovanja invalidov, Ljubljana.
- (1996) Standardna pravila za izenačevanje možnosti invalidov, pripravila Generalna skupščina Organizacije združenih narodov 1993; (prirejili in uredili Galeša, Mirko idr.). Urad Vlade Republike Slovenije za invalide, Ljubljana.
- (1997) Bela knjiga o reformi pokojninskega in

- invalidskega zavarovanja. Vlada RS, Ljubljana.
- (1997) Pravilnik o merilih za nadomestitev dela stroškov invalidskim podjetjem, Uradni list RS, št. 54/1997
- (1997) Vodič po pravicah invalidov. Urad Vlade Republike Slovenije za invalide, Ljubljana.
- (1998) Nacionalne invalidske povezave v Svet invalidskih organizacij Slovenije (SIOS). Svet invalidskih organizacij Slovenije, Ljubljana.
- (2001) Ustava Republike Slovenije. Uradni list RS, Ljubljana.
- (2002) <http://evropa.gov.si/evropomocnik/question/73-14/>, 15. 5. 2002.
- (2002) Izhodišča Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve pri pripravi zakona o izenačevanju možnosti invalidov. Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve.
- (2002) Madridska deklaracija = Madrid Declaration. Prevod Uršič, Cveto. Svet invalidskih organizacij Slovenije, Ljubljana.
- (2004) Employment: [http://www.edf-feph.org/en/policy/empl/empl\\_news.htm](http://www.edf-feph.org/en/policy/empl/empl_news.htm), 8. 3. 2004
- (2004) Invalid: <http://evropa.gov.si/publikacije/slovinci-v-eu/invalidi/>, 10. 3. 2004
- (2004) Mladina: »Evropski invalidi zahtevajo sprejem zakonodaje EU o invalidih« Objavljeno 24. 1. 2004 na: <http://www.mladina.si/dnevnik/31731>, 8. 3. 2004.
- (2004) Non-discrimination: [http://www.edf-feph.org/en/policy/nondisc/nond\\_news.htm](http://www.edf-feph.org/en/policy/nondisc/nond_news.htm), 8. 3. 2004.
- (2004) Objavljeno 29. 10. 2003 na: [http://www.ds-rs.si/novice/sporocila/medno3\\_26.htm](http://www.ds-rs.si/novice/sporocila/medno3_26.htm), 9. 3. 2004.
- (2004) Stališče poslanske skupine SDS do predloga zakona o invalidskih organizacijah [http://www.sds.si/displayarticles\\_novice.php?mode=view\\_entry&entry=021024\\_213441.txt](http://www.sds.si/displayarticles_novice.php?mode=view_entry&entry=021024_213441.txt), 17. 2. 2004.
- 
1. Znano je suženjstvo, poboji, mučenje, obvezno obrezovanje in sterilizacija invalidov, fizično omejevanje, vključevanje bolnikov v psihiatričnih ustanovah v znanstvene in medicinske eksperimente, prisilni pogoji dela idr.
  2. OZN, Generalna skupščina, Resolucija 48/96, 20. december 1993.
  3. Uradni list Republike Slovenije, št. 33/91, 2001, Ljubljana.

# Kaj pomeni »biti dober Evropejec«? (Nietzsche)

## Evropa: kulturni pojem

Ob skorajšnjem vstopu Slovenije v Evropsko unijo je v našem prostoru pojem »Evropa« deležen različnih pozitivnih in negativnih ocen, ki zbujejo obenem pričakovanja, a tudi strahove. Večina ocen zadeva njegove pragmatične vidike, kot so ekonomski, geopolitičen, pravni ali demografski pomen Evrope za Slovenijo.

O Evropi se je mogoče vprašati tudi z vidika njene zgodovine in razpravljati o tem, kateri od njenih mejnikov je bil najbolj evropotvoren. Pri tem ni mogoče iti mimo pozitivnih likov in dogodkov, kot so Karel Veliki, nastanek univerz v srednjem veku, pojav humanizma in renesanse ali novoveški znanstveno-tehnični napredek. Drugi menijo, da so v evropski zgodovini bile na delu predvsem negativne sile, ki so zadušile živo zanimanje Grkov za resnico, s pokristjanjevanjem izkoreninile različnost poganskih verovanj, s križarskimi vojnami in političnim, tehničnim ali miselnim imperializmom moderne Evrope pa netile ksenofobijo in izkoreninile drugačnost. Takšno, zgolj zgodovinsko razumevanje neke kulture se ustavi na površju in pri inventarjih bodisi pozitivnih bodisi negativnih zgodovinskih dogodkov.

Redki so se razmisleka o pojmu »Evropa« lotili na globlji, filozofski ravni in z vidika, ki se dotika njegovega bistva. Po svojem bistvu je namreč »Evropa« kulturni pojem in označuje eno od številnih kulturnih tvorb v zgodovini človeštva, ki se dobro zaveda dejstva, da ni od vekomaj in tudi ne bo za vekomaj. Kljub njeni minljivosti pa smemo trditi, da

je Evropa v zgodovini človeštva imela in še vedno ima pomembno poslanstvo, četudi omejeno na določen prostor in na določeno zgodovinsko obdobje. Ne bomo se spraševali o izvoru njenega poslanstva, ampak bomo poskušali razumeti, kako je v svojih koreninah to poslanstvo razumela, ga sprejemala in ureničevala.

Za razliko od statičnih pojmov, ki jih substancializiramo in z njimi opisujejo naravne danosti, so kulturni pojmi *stvar zavesti*, njene dinamike in občutka pripadnosti. So živi pojmi, ki jih ne moremo ločiti od temeljnih življenjskih usmeritev in izbir, ki določajo *etos* neke kulture. So historični in etični pojmi, ki imajo svoj izvor v nekem preteklem obdobju in stojijo pred izzivi prihodnosti v vsakokratnem »sedaj«, ki je za svojo prihodnost odgovoren. Ker so njeni odzivi lahko dobri ali slabi, je kultura stalno na preizkušnji in svoje poslanstvo lahko bodisi zaigra bodisi dopolni. Zato je kultura – če parafraziramo Renana – nenehen plebiscit, neprestano odločanje, izbiranje in ozaveščanje. Četudi bi nekdo živel v geografskem središču Evrope, a ne bi privzel njenega etosa in njenega duha, se ne more imeti za Evropejca. Po drugi strani ni nemogoče, da bi v nekem smislu za Evropejca veljal nekdo, ki živi v ekvatorialnem pragozdu in bi s svojim načinom življenja izkazoval evropskega duha. Kulturni pojmi so torej dinamični in raztegljivi, saj so zasidrani globoko v zavesti in njenih odločitvah. Njihov geografski vidik je pomemben, a ni najbolj odločilen. Končno se je geografska definicija Evrope v zgodovini pogosto

spreminjala, nenazadnje jo spreminjajo tudi trenutna evropska povezovanja. S kulturno-filozofskega vidika nas torej ne zanima geografska opredelitev Evrope, ki je drugotnega pomena, ampak Evropa duha, vrednot in njenih temeljnih usmeritev.

V svojem razmišljanju bom izhajal iz nekaterih tez, ki jih je v svojem delu *Evropa, rimska pot* (v nadaljevanju ERP) razvil Rémi Brague, predavatelj srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni in primerjalnega veroslovja na Guardinijevi stolici za krščanski svetovni nazor na Münchenski univerzi.

### Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic

Geografski prostor, ki ga zavzema današnja Evropa, ima svoje predevropske zgodovine, od katerih je bila zanjo najpomembnejša predhodnica antika in njene najvplivnejše kulture (judovska, krščanska, grška in rimska). Kot vsaka zgodovina je tudi antično-evropska zgodovina zgodovina prelomnic, do katerih je prihajalo zaradi notranjih ali zunanjih napetosti. Rémi Brague razlikuje štiri pomembne prelomnice, ki so odločilno vplivale na nastanek evropske zavesti. Prelomnice so se izmenično širile po oseh sever-jug in vzhod-zahod. Najprej se je v antiki po osi sever-jug helenistična kultura ločila od vzhodnjaškega despotizma, v srednjem veku pa je od 9. do 13. st. okoli nje prišlo do delitve na katoliški zahod in pravoslavni vzhod. Okoli osi vzhod-zahod v 7. st. je prišlo do delitve na muslimanski jug in na krščanski sever. Okoli nje se je katoliški svet še enkrat razdelil v 16. st. na protestantski sever in na katoliški jug.

Napetosti, zaostritve in ločevanja izkristalizirajo identiteto. Tudi evropska identiteta je posledica takšnih zgodovinskih odločitev, ločitev in prelomov, iz katerih so se oblikovale njena drža, usmerjenost in vsebina. Za nastanek kulturne identitete je še zlasti pomem-

ben pojem »drugega«. »Kultura se opredeljuje v odnosu do narodov in do pojavov, za katere ta kultura čuti, da so to njeni drugi.« (ERP, 22) že helenizem je nastal tako, da je hotel biti »drugi« glede na stari barbarski Vzhod; za helenizmom prideta krščanska in islamska civilizacija in krščanstvo se do islama opredeli kot »drugo«. Krščanstvo se nato razdeli na pravoslavni Vzhod in katoliški Zahod; tudi tu se katoliški Zahod razume kot »drugi« glede na pravoslavni Vzhod. Na katoliškem Zahodu, ki se razdeli na protestantski Sever in na katoliški Jug, se zopet katoliška Cerkev razume kot »drugi« glede na protestantizem. Identiteta evropske zavesti se je torej oblikovala postopoma prek mnogoterih spoznanj o svoji drugačnosti v odnosu do tujih, njej predhodnih ali sočasnih kultur. Pripadnost neki kulturi zato ni vnaprej določena, ampak izhaja iz nenehnih odločitev in izbir, ki so stvar zavesti. Zato je tudi »biti Evropejec« stvar zavesti.

Zavest, ki jo ima neka kultura o tem, da je sama drugačna od drugih in da tudi njo druge jemljejo kot nekaj drugega, je temelj njene identitete. Če bi se nerazločno prelivale ena v drugo brez zavesti o medsebojni drugačnosti in tujosti, kulture ne bi osvojile lastnih identitet. Z Ricœurjem smemo reči: »Bližnjica do samega sebe vodi prek drugega«. Zato so prav na stičiščih različnih kultur njihove identitete najbolj izrazite in najjasnejše. Iz srečanj z drugim in tujim vzniknejo tudi odnosi. Odnose, ki jih ima kultura do sebe in do drugih, lahko primerjamo vlogi, ki jo imata roki za telo. Z rokama ureja telo samo sebe in okolico; in roka je zanj most do drugih ljudi. Podobno tudi kultura oblikuje samo sebe in svet prek svojih globalnih odnosov, ki jih imenujemo *etos* ali drža; z njimi se drugim kulturam odpira ali se zanje zapira. Zato je vprašanje o evropski identiteti vprašanje o njenih globalnih odnosih, ki jih je vzpostavila do sebe in drugih. Kultura živi

in umira iz odnosov, iz etosa. Zato bo tudi rdeča nit našega razmišljanja vprašanje odnosov, ki jih je Evropa razvila do »drugega« in do »tujega«. Odnos do »drugega« ali do »tujega« je praodnos vsake kulture, ki omogoča vse druge.

### »Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«

Zavest Evrope je torej polna brazgotin, za katerimi se skrivajo boleči razkoli, ki obenem pričajo tudi o njeni prehojeni poti, ki je pot njenih izbir, ločitev in rasti v tem, kar je njej lastnega. Njena pot se je dvignila po zatonu antičnega sveta in iz njegovih razvalin, vprašanje pa je, iz katerega kupa razvalin je za gradnjo svoje nove stavbe jemala kamne in kakšne vloge jim je dala. Odgovor, ki je

splošno znan, pojasni: Evropa je dedinja judovsko-krščanske, grške in rimske antike. Obenem se Evropa dobro zaveda, da se ne more poistovetiti niti z antičnim judovstvom ali krščanstvom niti z antično Grčijo ali Rimom. Zanja so to že »druge« kulture, do katerih se je nekoč morala in se še mora opredeljevati. Zato precej površen zgornji odgovor o njenem nasledstvu terja natančnejših opredelitev.

Nedvomno sta stebra, na katerih stoji Evropa, na eni strani starozavezno judovstvo in antično krščanstvo, na drugi pa grška klasika in antični Rim. Že antično krščanstvo se je znašlo pred dilemo, po kateri poti naj bi hodilo. Z vprašanjem: »Kaj je skupnega med Atenami in Jeruzalemom, med Akademijo in Cerkvijo, med heretiki in kristjani?« je Ter-



Salvador Dalí: Pieta, 1982, olje na platnu, Muzej Gala-Salvador Dalí, Figueras.

tulijan izrekel alternativo, ki so jo za njim pogosto prevzemali drugi: »Helen in Nazarene« pri Heineju (1830), »aticizem in judovstvo« pri S. D. Luzzatu (1863), »hebraizem in helenizem« pri M. Arnoldu (1869). Najmočnejše pa je vzniknila pri Levu Šestovu (1937), ki v Atenah in Jeruzalemu vidi vira dveh nasprotnih svetovnih nazorov, enega temelječega na veri, drugega na razumu. Med njima je nenehna napetost, ki trže identiteto Evrope, a ji tudi vliva ustvarjalnega dinamizma. (ERP, 30-31)

Alternativa »ali Atene ali Jeruzalem« pa je pomanjkljivo zastavljena. Sprašuje se le, *katera vsebina* je bila za evropsko kulturno identiteto pomembnejša, ne pa tudi, *kako* je bila vanjo sprejeta. Namesto pri »zajemalu« začenja pri vsebini in pozablja, da je vsaj tako pomembno kot vsebina »zajemalo«, s katerim vsebino zajamemo in jo oblikujemo. To nam pokaže primer umetniškega ustvarjenja, kjer je morda snov manj pomembna kot spretnost umetnikovih rok, s katero snov oblikuje. Tudi sprejemanje kulturne dediščine je svojevrstna umetnost. Zato nas bo posebej zanimala tista globalna drža, ki je določila *način, kako* si je Evropa privajala vsebino svojih predhodnic.

Braguova teza je, »da smo in moremo biti *grški* in *judovski* le zato, ker smo najprej *rimski*« (ERP, 32). Atenam in Jeruzalemu dodaja Rim, ki ni prispeval neke nove vsebine, kot je bilo to značilno za Atene ali Jeruzalem, ki sta prinesla eden izkušnjo razuma drugi izkušnjo transcendence, ampak je prispeval način, kako sprejemati »drugo«. Evropa je od Rima privzela način, kako zajemati iz bogastva »drugih« kultur. Besedo »rimski« bomo zato uporabili kot *terminus technicus*, ki ne označuje rimskega centralističnega imperializma, ljudstva vojakov ali celo nasilnežev, ampak v pomenu *rimske izkušnje »drugega*«. Zanimalo nas bo, v čem se je rimska *izkušnja* sveta razlikovala od judovske ali grške izkušnje sveta. Nasprotno s tezo, »da Latinci niso ustva-

rili ničesar in svojim naslednikom niso zapustili drugega kakor strog red omikane družbe in izdelano umetnost vojskovanja«, Brague meni, da Rimljani Evropi v resnici niso zapustili neke nove vsebine, ampak izviren način recepcije »drugega«. Že dejstvo, da so bili Rimljani mojstri prava, kaže, da so jih predvsem zanimale strategije prisvajanja in odnosi, od katerih so odvisni tudi načini sprejemanja »drugega«. Od njih je tudi Evropa privzela občutljivost za *načine* sprejemanja. Kot se zdi, je bil v njihovi izkušnji sveta slog pred vsebino, ki so jo zajemali.

Pripravljenost za sprejemanje »tujega« in »drugega« je bila Rimljanom lastna, kar izhaja iz njihove prazavesti, da so bili sami odtrgani od svojih izvorov. Vergilij piše v *Eneidi*, da je moral Enej, ustanovitelj Rima, zapustiti rodno Trojo in se naseliti v Laciju, kjer se je na zemlji, ki ni bila njegova, počutil tujca. Ker so bili Rimljani iztrgani s svoje rodne zemlje, svojim izvorom, so izgubili svojo lastno starodavost in njeno vsebino. Na prizorišče zgodovine pridejo siromašni. Zato raje ne gledajo nazaj na svoje borne začetke, ampak naprej in so za razliko od Grkov, vzvišenih nad barbarskimi ljudstvi, pripravljeni sprejemati iz bogastva klasične kulture. Zaradi njihovega občutka kulturne manjvrednosti jim to ni bilo pod častjo, čeprav so si Grčijo zunanje, politično podredili. O tem govori znamenita Horacijeva misel iz *Pisem* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij«.

Rimljani so sprejeli grško kulturo, se pustili od nje oblikovati in postali nosilci helenizacije. V svoji politični in vojaški premoči bi mogli sledove grštva kot barbari izbrisati, a so storili prav nasprotno: grško kulturo so sprejeli kot nekaj višjega. To »višje« imenujemo »klasično«. Na lestvici, ki je klasično Grčijo dvigovala nad barbore, so bili Rimljani kot vodovod, po katerem je z boga-

tih višjih leg voda tekla v nižje in tam zalivala izsušene, puste doline. Bili so v sredini: nižje od klasičnega in višje od barbarstva, pripravljeni, da se učijo od Grkov, odločeni, da grško omiko prenašajo barbarom. Za Grki niso bili le časovno, ampak tudi kulturno, kar so tudi sprejeli. Ta njihov položaj in zavest imenujemo »drugotnost«. To »drugotnost« so sprejeli in postali nosilci helenizacije. Sprijaznjene s svojo »drugotnostjo« je bistvo »rimske države«. »Rimska država« zato ni monopol Rimljanov, ampak označuje vsako kulturo, ki je pripravljena biti prenosnica višjih vrednot, četudi tujih. »Drugotnost« pomeni »razsrediščenost«: rimska kultura je bila razsrediščena, saj so Grki – izvir rimske kulture – bili zunaj nje. Da bi v središče vstopila grška klasika, je rimska kultura, ki se je čutila nižjevredno, izstopila iz njega, četudi z bolečino. Starim grškim vsebinam Rimljani ne dodajo nič novega. Novost rimske recepcije je v tem, da grštvo, takšnemu kot je bilo, na novo podeli življenje. Zato je rimska recepcija grštva njegova prva renesansa.

Rimska država je model za sprejemanje drugega in tujega, ki ga je kasneje privzela Evropa. Za to državo je značilno, da izprazni središče in dovoli, da vanj vstopi nekaj, kar je na višji kulturni ravni.

### Judovstvo

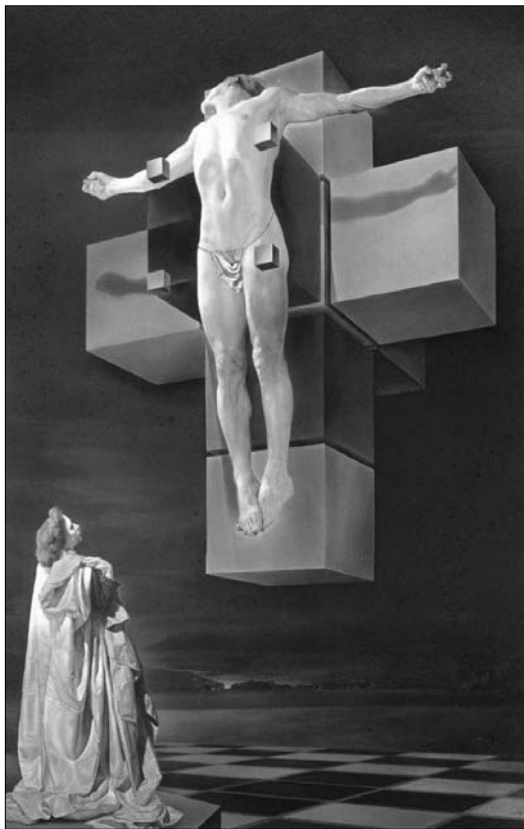
Tudi Evropa je razsrediščena kultura in je svojo vsebino sprejela od zunaj: iz judovstva in grštva, iz Jeruzalema in Aten.

Ker sta se zlasti v srednjem veku evropska zgodovina in zgodovina zahodnega krščanstva zlivala v eno samo zgodovino, smemo govoriti o srednjeveški »krščanski Evropi«. Zgodovina krščanske Evrope se je marsikdaj prepletala z judovsko, ki jo najdemo tudi v bizantinskem in muslimanskem svetu. Judovska navzočnost v Evropi je pogosto sprožala strahove, upravičene ali neupravičene, na katere je odgovarjala s preganjanji, po drugi strani pa so Judje ve-

liko doprinesli v evropsko intelektualno zakladnico. Svoje temeljne ideje je Evropa prejela od starozaveznega Izraela: ideja o gospostvu človeka nad preostalim stvarstvom, izvrševanje moralnih dolžnosti, ideja zgodovinskosti in časa, ki ima začetek in konec.

Za judovstvom je prišlo krščanstvo. Odnos krščanstva do judovstva je podoben odnosu Rimljanov do Grkov. Krščanstvo ni podaljšek judovstva, ampak vera, ki je nova in samostojna, čeprav temeljne vsebine črpa iz Stare zaveze. Novost krščanstva ni v novih vsebinah, ampak v novem načinu, v novem slogu, s katerim je Jezus Kristus sprejemal svet. »Prinesel je vso novost, prinašajoč samega sebe, vnaprej oznanjenega: kajti tisto, kar je bilo vnaprej oznanjeno, je bilo natančno to, da bo Novost prišla prenoviti in poživiti človeka.«<sup>3</sup> Novost, ki jo Kristus Odrešenik prinese, ni neko novo sporočilo, neka nova vsebina, ampak *On* sam je *novost*. Jezus Kristus pomeni nov način bivanja in odnosov. Odrešenje je stvar novega bivanjskega načina in novih odnosov. To je tista dopolnitev stare zaveze, o kateri je Jezus govoril: »Ne mislite, da sem prišel razvezati postavo ali preroke; ne razvezati, temveč dopolniti sem jih prišel.« (Mt 5,17) V tej njegovi novosti vse postaja novo; stare vsebine zaživijo v popolnoma novi luči. To pomeni beseda »renesansa«.

V odnosu do stare zaveze se že nakaže razlika med krščanstvom in islamom. Markion, vpliven krščanski krivoverski teolog iz 2. st., je Jezusovo priliko »Nihče ne vliva novega vina v stare mehove« (Mt 2, 22) razlagal takole: »Če je v Evangelijih resnica razodeta v polnosti, potem je treba knjige Stare zaveze zavreči.« Tej barbarski skušnjavi markionizma, da bi zavrgli »starozavezno klasiko«, se je Cerkev uprla in pokazala svoj skrbni odnos do judovskega religioznega izročila. Tako je Stara zaveza dobila v Cerkvi svoje mesto in postala predmet nenehnih in-



Salvador Dalí: **Križanje**, 1954, olje na platnu, The Metropolitan Museum of Art, New York.

terpretacij. S tem tudi Stara zaveza v misli cerkvenih očetov doživlja nenehno renesanso in poživitev. Nasprotno pa islam obtožuje Jude in kristjane, da so besedilo Stare zaveze vedé poneverili in popačili, zato študij Korana zadostuje (ERP, 62). Staro zavezo, iz katere izhaja tudi Koran, islam razvrednoti in jo markionistično zavrže.

### Grštvo

Do grške kulture ima Evropa odnos, kakršnega so do nje imeli Rimljani, le da je Evropa ni sprejela neposredno kot Rimljani, ampak prek verige posrednikov. Grško kulturno izročilo, ki si ga je Evropa prisvojila, je do nje prišlo prek kompleksnih prenosnih mehanizmov in različnih prenosnikov. Prvi

prenosniki so bili Grki sami, drugi Arabci in tretji Latinci. Skladno s svojim etosom je vsak od njih razvil določen način recepcije. Študij načinov recepcije razkriva etos posameznih kultur.

Grška kultura, ki obsega več kot tisočletno, nikakor ne homogeno obdobje, se je znotraj grškega sveta samega širila predvsem prek *prepisov*, ki razkrivajo skrb Grkov, da bi ohranili svojo kulturo. S tehničnega vidika je bil postopek ohranjanja s prepisovanjem neprimerno zahtevnejši kot danes v času tiskanih in elektronskih medijev. Tehnična zahtevnost je silila k izborom, tj. k selekciji, ki je mnoga dela obsodila na propad, drugim pa omogočila preživetje. Ali so se s tem morda ohranila vsaj najboljša dela? Ne vemo, za



izborom so vedno osebni interesi in veliko najboljših del se je ohranilo zgolj po naključju, kot na primer fragmenti Parmenidove pesnitve o naravi. Zato so besedila, ki jih je Evropa mogla sprejeti v svojo zakladnico, rezultat zapletene selekcije, ki ne temelji na kakšnih brezčasnih, univerzalnih kriterijih, ampak na tistih, ki so jih določili Grki sami.

Prenos grške dediščine je šel tudi prek muslimanskega sveta. Muslimani so si grško omiko prisvajali s *prevodi*, in sicer v kulturni arabski jezik. Vsi muslimani namreč niso bili Arabci. Na Bližnjem Vzhodu je že pred začetkom islama bilo močno krščansko prevajalsko gibanje iz grščine v sirščino, ki ga je islam nadaljeval in prevajanje preusmeril v arabščino. Ni šlo samo za prevode iz grščine, ampak tudi iz vzhodnih jezikov, s čimer so bili Arabci posredniki med Vzhodom in Zahodom. Tudi njihovo prevajanje je bilo selektivno: prevajali niso zgodovine in leposlovja (epika, lirika, dramatika), ampak znanstvene spise s področja matematike, astronomije, medicine, alkimije in filozofije. Na ta način so se ohranili številni znanstveni spisi, ki bi se sicer izgubili. Znanju, prevedenem iz antičnih spisov, pa so tudi sami veliko dodali.

Dediščino starih Grkov je Evropa prejela tudi prek Latincev: najprej prek Rimljanov, nato prek latinskega srednjega veka. Latincem lasten način prisvajanja grštva je bila *priredba*: Lukrecij je upesnil Epikura, Cicero je povzel učbenike srednje Akademije, Marij Viktorin je prevedel odlomke Plotina, Boetij Aristotela itd. Za latinski srednji vek pa je bilo značilno, da je prevajal načrtno in zavestno, a še bolj tipično zanj je bilo, da je stara besedila prirejal v obliki komentarjev. Antična besedila, h katerim se je latinski srednji vek vračal in jih premišljeval, so bila zanj vir navdiha za nova. Tudi če je neko filozofsko besedilo prevedel, je vzporedno ob prevajanju že nastajal tudi komentar. Komentarji so bili nova, izvirna besedila. Največ se je prevajalo

iz arabščine, po vzpostavitvi stikov z Bizancem pa je latinski srednji vek začel arabski svet in njegovo izročilo zavračati.

### Prilaščanje tujega

Latinski srednji vek ali krščanska Evropa torej ni edini dedič antične klasične kulture. Poleg nje sta to bili še bizantinska in islamska kultura. Dejstvo, da ima antika več dedičev, pa nam omogoča, da primerjamo njihove strategije prisvajanja antične dediščine. Običajno mislimo, da je dedovanje podobno prenosu štafete: srednja generacija naj bi sprejela štafeto od starejše in jo izročila mlajši. A zdi se, da je pri dedovanju enako pomembna, če ne pomembnejša, nasprotna smer. Dediščina le redko gladko zdrсне od prednikov na dediče. Njena razdelitev je največkrat rezultat interesov, napetosti in dobro premišljenih strategij, ki jih pripravijo upravičeni ali neupravičeni dediči z jasnim ciljem, *kaj* in *kako* to pridobiti. Iz teh strategij je mogoče prepoznati pravi značaj dedičev, ki je morda do tedaj ostajal prikrit. Zato nam več kot genealogije in genski zapisi k razumevanju tega, kdo smo, pomaga to, da razjasnimo svoj odnos do prednikov. To je enako pomembno za tiste, ki svoje prednike poznajo, kot za tiste, ki jih ne poznajo.

Bizantinska kultura se je imela za neposredno dedinjo antične grške kulture.<sup>4</sup> Ni je doživljala kot nekaj tujega, ampak kot izvir, ki je v njenem središču in iz katerega ona sama izteka. Zavedala se je, da je višina starogrške kulture tudi zanjo nedosegljiv in nepresegljiv vzor. In za svojo dolžnost je imela, da to bogastvo del in starogrškega jezika, ki je bila nanj ponosna, ohrani. Ko je želela povzdigniti trenutke v svoji zgodovini, se ni izražala v svojem pogovornem bizantinskem jeziku, ampak v klasični grščini, v jeziku, ki hrani največje dosežke človeškega duha. Med grškim klasičnim obdobjem in Bizancem je torej nepretrgan kulturni tok,

iz katerega je bizantinska kultura kot dedinja živela. Toda zavest o njenih slavnih predhodnikih je hromila njeno prerojevanje, ustvarjalnost in izvirnost.

Podobno zavest o svojih izvorih je imel islam, le da se ni skliceval na kulturno, ampak na religiozno dediščino, shranjeno v Koranu. Njegovo najbolj notranje prepričanje je, da je arabščina jezik Boga samega in da s prevodi v arabščino največje mojstrovine tujih ljudstev zadobijo neizmerno večjo vrednost. »Znanosti vseh dežel sveta so bile prevedene v jezik Arabcev, polepšale so se, prežele so srca in lepota jezika se je pretakala po venah in arterijah.«<sup>6</sup> Za islam je bilo značilno, da je iz antičnega izročila črpal predvsem znanstveno misel (matematiko, astronomijo, filozofijo ipd.), ni pa sprejemal leposlovja, saj mu je Koran, zapisan v jeziku Boga, zadoščal tudi z leposlovnega vidika. Po drugi strani pa je ritmizirana proza, v kateri je bil Koran zapisan, veljala za nekaj posvečenega in svetoskrunsko bi bilo vanjo pretakati posvetna antična besedila. Kakor je bizantinska kultura čutila, da v svojem začetku in središču nosi bogastvo antične kulture, tako je islamska civilizacija čutila, da je v njenem središču vir, ki je jezik Boga samega in njegove svete knjige. Za obe kulturi je bilo značilno, da sta ju spoštovanje in zvestoba do veličine jezika kulturnih prednikov ali Boga zapirala v krog, katerega notranje središče je veljalo za nepresegljivo in neizčrpno bogastvo.

Drugače je bilo z latinskim srednjim vekom. Krščanska Evropa svojega izvora nima v sebi. Kot Rim se je znašla na prizorišču zgodovine brez svojega lastnega, notranjega izvora, zato ga je od svojih začetkov, od Karla Vélikega, ki velja za njenega očeta, morala iskati izven sebe. To najboljšo ponazarja lik Karla Vélikega, ki je močno čutil, da je njegovo cesarstvo daleč stran od vseh takratnih svetovnih središč: Jeruzalema, Aten, Rima, Bagdada ali Bizanca. Njegov cilj je bil povz-

peti se na raven klasične kulture. Zato se je Karel Véliki, sam nepismen, ponoči, ko ni mogel spati, skrivoma učil pisati, toda ne galsko ali nemško, ampak latinsko. On, ki velja za ustanovitelja šole, se je sam v »večerni šoli« učil od tujcev. Evropa si je pri Rimljanih sposodila jezik, latinščino, in sicer v njeni svetopisemski različici, ki je veljala za jezik ribičev in v katerem tudi srednji vek ni ustvaril velikih literarnih mojstrov. Svoje niževrednosti glede na Grke so se zavedali že Rimljani, in prav to jim je omogočilo, da so se odprli grški klasiki.

S privzetjem latinščine za svoj jezik in v svoji nebogljeni zavesti, da sama nima niti svojega literarnega jezika niti svojih klasičnih del, se je Evropa po Karlu Vélikem odprla »drugemu«, »tujemu« viru, a ne kateremu koli: odprla se je najboljšemu, kar je antična klasika nudila na kulturnem in religioznem področju. Sledila je Rimljanom in se, tako kot oni, odločila za Atene, sprejetje krščanstva pa jo je usmerilo proti Jeruzalemu. Evropa je torej sprejela tisto držo, ki jo Brague imenuje »rimska drža«, »rimska pot« ali rimski kulturni model. Z odločitvijo za klasiko se je Evropa zavestno ločila od barbarstva. Za klasiko sta se odločili tudi bizantinska in islamska kultura, a klasična dela in literarni jezik sta našli znotraj sebe, v svojih notranjih izviroh. Živeli sta v prepričanju, da klasiko nosita že v svojih »genih«, česar pa si Evropa, ki je vzniknila iz nič, ni mogla domišljati.

Iz tega, ali ima neka kultura svoj vir zunaj ali znotraj sebe, se razvije tudi njen način prilasčanja. Brague razlikuje med dvema osnovnima strategijama prisvajanja ali asimilacije, ki ju poimenuje »vključevanje« in »prebava«. Ker sta kulturno in religiozno bogastvo Bizanc in islam že našla v sebi, ob svojih izviroh, se jima ni bilo treba učiti odnosa do »drugega« in »tujega«. Brague ugotavlja, da si je islam antično dediščino prisvajal v obliki »prebave«, za kar uporabi prisposodbo

morske školjke: meso iz školjke pojemo, školjko zavržemo. Ibn Haldun piše: »Muslimani so željno pogledovali proti znanostim pogan-  
skih ljudstev. S prevodi so jih prenesli v svoje lastne znanosti in jih vlili v modele svojega načina gledanja. Olupili so z njih tiste tuje jezike in jih predstavili v svoje idiome. Zvezki, ki so bili v njim tujem jeziku, so ostali v globoki pozabi, sledi nekdanjega šotorišča, od koder je vse izšlo, raztresen prah.«<sup>6</sup> Prebava kot način prilaščanja ukinja drugost in tujost: vsebino, ki ji koristi, si prisvoji in priliči, školjko kot odvečno zavrže. Za islam je bilo značilno, da izvirnih besedil ni ohranjal, ampak uničeval, potem ko si je prisvojil njihovo vsebino. Vsebinsko znanstvenih del, katere si je povečini prisvajal, je parafraziral: vsebini

antičnih del, ki jo je povzel, je dal nove, svoj-ske oblike.

Za razliko od parafraze je latinski Zahod dajal prednost komentarju. Delo je bilo v ne-dotaknjeni obliki sprejeto, prevedeno, vzpo-redno ob njem pa so srednjeveški avtorji v komentarju razvijali svojo samostojno misel. Ta način Brague imenuje »vključevanje«. Vključevanje v obliki komentarja sprejema ti-sto, kar je tujega, v neokrnjeni obliki, ne da bi njegovo tujost ukinjalo, kot se to dogaja v parafrazi. Evropa ne izniči tujosti antične kulture in ne uničuje izvirnikov, ampak jih sprejema, vgrajuje vase, se iz njih uči in se ob tem razvija v samostojno kulturo.

Za takšen rimski način prilaščanja antike sta značilna historicizem in esteticizem. An-



Salvador Dalí: Mehka konstrukcija s kuhanim fi•olom: slutnja državljanske vojne, 1936, olje na platnu, Philadelphia Muzeum of Art, Philadelphia.

tike si ne prisvaja po svojih potrebah in merilih, ampak zaradi nje same. Kot so se že cerkveni očetje uprli skušnjavi markionizma, ki je hotel zavreči Staro zavezo, češ da je použita v Novi zavezi in je zato nepotrebna, tako tudi latinski srednji vek preteklosti ne zavrača kot nekaj odvečnega. Zgodovinsko dogajanje ima vrednost samo v sebi. Latinski Zahod sprejme tudi antično leposlovje. Nasprotno od islama, ki se za antično leposlovje ne zmeni, latinski srednji vek v antičnem leposlovju prepozna njegovo estetsko vrednost, ki jo je zaradi nje same vredno ohraniti v njej lastnih oblikah. Tako so v srednjeveških samostanih prepisovali in ohranjali vse antično literarno bogastvo, tudi tisto, ki ni bilo v skladu s krščanskimi prepričanji. Islam česa podobnega ni poznal. Iz teh dveh odnosov, historicizma in esteticizma, se razvije še en pojav, značilen za Evropo. Evropa je zaporedje renesans, ki se začnejo s karolinško in se prek renesanse visokega srednjega veka, ki odkrije izvirnega Aristotela, povzdigne v vrsto italijanskih renesans, po drugi strani pa prek kroga nemških helenistov sega vse v 20. stoletje, ki še obuja sanje, da bi ponovno postali Grki. »Iz dneva v dan postajamo bolj grški, najprej, kakor se dobro razume, v svojih pojmovanjih in v svojih vrednotenjih, kakor fantomi, ki se gredo Grke; toda upati smemo, da nekega dne tudi s svojimi telesi! V tem je moje upanje za vse tisto, kar je nemško!«<sup>7</sup> To Nietzschejevo misel najdemo v manj izraziti obliki tudi pri M. Heideggru, L. Straussu ali W. Jaegggu, ki govori o tretjem humanizmu. A ti isti avtorji se obenem zavedajo, da so antični viri nedosegljivi. »Edinole tam bi hoteli biti doma, in to je – grški svet! A prav vsi mostovi, ki vodijo tja, so porušeni – razen pojmov, ki so kakor mavrice!«<sup>8</sup> Resnične renesanse so mogoče v kulturah, ki imajo svoje središče izven sebe in se k njemu nenehno vračajo kot k izviru, ki je po svoji vrednosti nepresegljiv in si zato

zasluži ime »klasičen«. Klasična so namreč dela, ki so po svojem navdihu neusahljiva. Takšnega neusahljivega vira kultura ne sme povzeti vase; če pa ga, si spodreže vejo, iz katere poganjajo vedno nove renesanse.

### Razsrediščena identiteta

Po svoji naravi so kulture kanibalske, nagnjene k použivanju svojih prednikov, »drugega« in »tujega«, kar je posledica njihovega teženja k temu, da bi same zavzele središče, ki po pravici pripada le »klasiki«. Prav zato, ker je ta kanibalska težnja naravna, še ne more veljati za kulturo v strogem pomenu besede. Po zaslugi Karla Vélikega se je Evropa osvobodila takšne naravne drže in se odločila za to, kar velja za resnično kulturo, namreč da za svoje središče sprejme tisto, kar velja za klasično, četudi to središče ostane izven nje. Njena identiteta je zato razsrediščena: središča ne išče v sebi, ampak v tistem, kar je središča vredno. S to odločitvijo priznava svojo kulturno niževrednost do klasičnih virov, pri katerih se navdihuje in uči. Sprejemati za svoje središče »tujo« klasiko kaže na to, da je Evropa sama sebe pripravljena razumovati tudi skozi oči drugih. Ko gledam nase skozi oči drugega, vidim, da nisem središče in da nisem popoln. Zato bom iskal izpopolnitve. Iz te drže, ki se je je Evropa naučila od Rimljanov, je doživljala nenehne preporode. Evropa zato ni najprej neka vsebina, ampak drži iskanja vedno novih virov, ki smejo veljati za klasične. Nekdanji študij klasičnih kultur in jezikov, ki ni imel nobene druge praktične vrednosti, je bil vaja v sprejemanju vsega tistega, kar je samo po sebi sprejemanja vredno.

Te drže pa se je Evropa učila tudi iz krščanstva, ki živi iz nenehnega razsrediščanja. Najprej je krščanstvo razsrediščeno z zgodovinskega vidika: svoj zgodovinski vir ima izven sebe v judovstvu, s teološkega vidika pa je njegov vir v Absolutnem.

Z zgodovinskega in teološkega vidika je krščanstvo sprejemanje svoje lastne drugotnosti, dejstva torej, da je *pred* njim nekaj »drugega« in »tujega«, zato že po definiciji ne more biti ksenofobično. Sposobnost njegovega nenehno inkulturiranja v vse kulture dokazuje, da se brez strahu srečuje z »drugimi« in »tujimi« svetovi, se od njih uči, a jim tudi prinaša evangelij, ki je klasika v najpopolnejšem pomenu besede in ki kulturam pomaga dozorevati v kulture ljubezni. Navdihujoč se iz duha Evangelijev se je Evropa dvigovala nad barbarskost: ko se je oddaljila od poganskih verovanj, je odčarala svet in desakralizirala oblast, kar je privedlo do ločevanja svetne in duhovne oblasti in med njima vzpostavilo nenehno, ustvarjalno napetost, svetost, ki je bila doslej razpršena v naravi, pa je osredotočila na človeško osebo. Iz svetosti osebe so se razvile človekove pravice. V nasprotju z vplivnimi antičnimi filozofijami, za katere je »telo grob« duše in čutni svet nekaj manjvrednega, je telesu in čutnosti povrnilo notranjo vrednost. Proti dvojnemu novoveškemu markionizmu, ki z idejo napredka zanika vrednost preteklosti in s tehniko vedno bolj odpravlja naravo ter zanika njeno notranjo vrednost, pa se je krščanstvo upiralo s tem, da je razodevalo duhovno bogastvo izročila prednikov in nedotakljivost človeškega telesa.

### **Ali je Evropa še evropska?**

Evropo bi lahko opredelili z vrsto zanjo značilnih vsebin, a mnoge od njih bi našli tudi v drugih kulturah, zato ne zadostujejo, da bi z njimi določili bistvo Evrope. Kulture ne moremo razumeti, če poznamo samo njene vsebine. Njeno bistvo se skriva za vsebinami v njenem duhu, v etosu, v tem, kakšni so njeni globalni odnosi do »drugega« in do »tujega«. Ne le za posameznike, tudi za kulture je odnos do »tujega« preizkusni kamen zrelosti. Zanje velja, da njihovo bistvo ni v

tem, *kaj* so, ampak *kako* so. So kulture in posamezniki, ki so vsebinsko revni, a so po svojem načinu bivanja, po odnosih, ki jih gojijo do »drugih«, veličastni. Iz Svetega pisma poznamo lik uboge vdove, ki daruje od svojega uboštva; lik Abrahama, ki brez vsega potuje v neznano deželo; lik izgubljenega sina, ki je zapravlil vso dediščino in se skesan vrne k očetu. Tudi Evropa je v zgodovino stopila vsebinsko prazna: brez visoke literature, brez mogočne arhitekture, brez mojstrov likovne umetnosti, brez prepoznavnega političnega središča. Ko je sprejela, da sama ni v središču, se je obenem odločila, da bo njeno središče tisto, kar je klasičnega, pa čeprav je to izven nje. Njena razsrediščena kulturna identiteta dopušča sprejemanje tistih vrednot iz »drugih«, »tujih« kultur, ki jih smemo imeti za večne pridobitve človeštva. Po drugi strani pa ne odvzema značaja tujosti in drugačnosti drugim, tujim kulturam. V tem se rimski kulturni model in krščanski religiozni model, ki oba sprejemata temeljno dejstvo, da nista v zgodovinskem, kulturnem ali teološkem središču, dopolnjujeta in soustvarjata idejo Evrope. V tem sta veličina in bistvo Evrope, ki je doživljala nenehna prerojenja.

Moramo pa si postaviti vprašanje, ali današnja Evropa še ustreza svoji srednjeveški ideji. Ogroža jo predvsem dvojna nevarnost: nevarnost evrocentrizma in nevarnost navidezne odprtosti.

Skušnja evrocentrizma je v tem, da bi se Evropa samozadovoljno ustavila pri svojih dosežkih, se postavila sama v središče in pozabila, da je nastajala iz nenehnega srečevanja z »drugimi«, »tujimi« kulturami in da je v teh srečanjih dozorela v kulturo, sposobno dialoga z »drugim« kot takim. Evrocentrizem takšnemu medkulturnemu dialogu jemlje moč in Evropo preusmerja v fundamentalizem, ki skladno s svojimi interesi in potrebami izčrpa »druge« kulture ali svoje podkulture, njih preostanke pa meče na smetišče zgodovine.

Kot za vsak drug fundamentalizem tudi za evrocentričnega velja, da ni sposoben priznavati in sprejemati »drugega« in »tujega« kot nekaj, kar je samo v sebi vredno. Nesposobnost sprejemanja drugega smo označili kot barbarstvo ali tudi kot samozadovoljni markionizem, ki je lahko tehničen ali zgodovinski.

Bližje našemu prostoru je druga skušnjava, ki s pojmom »drugi« in »tuji« operira v ideološkem kontekstu z namenom diskreditacije nasprotnikov. V tranzicijskem obdobju iz totalitarizma v demokracijo so krilatice o pravicah tujcev in drugačemislečih najbolje prodajano politično blago, ki ga ljudje slepo »kupujejo«, na da bi preverili njegovo kakovost, nekdanji nosilci totalitarizma, ki ga ponujajo, pa z njim ohranjajo in si krepijo svoje še vedno fundamentalistične in nič manj totalitaristične pozicije. Po načelu »Deli in vladaj!« obračajo drugo proti drugi resnično demokratične sile, ki so nastale iz kulture dialoga, da v medsebojnem obračunavanju izčrpujejo svoj demokratični zagon in ohranjajo prostor nekdanjemu in obenem novemu fundamentalizmu.

Kot smo videli, ideja Evrope temelji na dialoškem odnosu do »drugega« in do »tujega«. Srednjeveška Evropa je bila prostor dialoškega srečevanja različnih kultur. Evropa se je tujemu približevala postopoma skozi dialog, skozi medsebojno spoznavanje, predvsem pa je iskala tiste prvine »tujega«, ki veljajo za klasiko. Iz tega iskanja se je kot kultura raz-

vijala in dvigovala nad barbarskost. Če je danes ideja Evrope plen tolikih fundamentalističnih zlorab in površnosti, kristjan ne sme pozabiti, da je njegova dolžnost ohranjati zavezo o temeljni razsrediščenosti svoje osebne, a tudi kulturne identitete. V središču kristjanove zavesti je imperativ, ki ga usmerja navzven, da v »drugem« in »tujem« išče še neodkrito klasiko in še krepkejšo spodbude za svojo osebno in kulturno eksistenco. Nenazadnje ga k temu neizprosno zavezuje vera v Boga, ki je absolutno Drugi. In v jedru te vere je resnična, ne le navidezna ali ideološka ksenofilija, tj. ljubezen do tujca.

1. *Europe, la voie romaine*, Pariz, Critérion, 1992 (kasneje več izboljšanih ponatisov). Slov. prev. *Evropa, rimska pot* (prev. Rosana Čop), Celje, Mohorjeva družba, 2003.
2. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, uvod, I. del, Leipzig, 1874, str. XX.
3. Irenej, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1, v: *Sources chrétiennes* II, str. 846.
4. Teodor Metohijski: »Mi smo rojaki starih Helenov po rasi in po jeziku.« (navaja C. Diehl, *Etudes byzantines*, Pariz, Picard, 1905, str. 398; *ERP*, str. 119).
5. Al-Biruni, *Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karači, Hamhard National Foundation, 1973, str. 12 (navaja *ERP*, str. 94).
6. *Muqaddima*, VI (navaja *ERP*, str. 101).
7. Prim. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, II. del, str. 679 (*Wille zur Macht*, § 419) (navaja *ERP*, str. III).
8. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, II. del, str. 678 (navaja *ERP*, str. 98).

# Katolištvo in izziv modernosti, 2. del

## Charles de Montalembert

»Katoličani od preteklosti nimajo česa ob-jokovati, veliko pa si lahko obetajo od prihod-nosti.«<sup>1</sup>

Alcide De Gasperi, znani italijanski držav-nik 20. stoletja, je grofa Charlesa de Monta-lemberta označil kot »poosebitev katoliškega optimizma 19. stoletja.«<sup>2</sup> V modernem svetu in njegovih svoboščinah je namreč ta franco-ski politik plemiškega rodu videl predvsem priložnost, da se katolištvo otrese »zlatih ve-rig« državnega varuštva in svobodno zaživi svoje poslanstvo, ne pa grožnjo krščanski ci-vilizaciji in njenim vrednotam, kot so vztrajno opozarjali pesimisti. To svoje »liberalno-ka-toliško« stališče je zagovarjal odločno in do-sledno, z isto vnemo pa se je v javnem življe-nju zavzemal tudi za pravice Cerkve in kato-liškega občestva.

V slovenski katoliški javnosti je bil Mon-talembert zelo dobro zapisan. *Slovenski cerkveni časopis*, predhodnik *Zgodnje Danice*, ga je leta 1848 označil kot človeka, "ki nas opomnja na sv. Očake prvih časov krščanstva",<sup>3</sup> ob Ignazu Döllingerju in Danielu O'Connellu ga je uvr-stil celo med največje sodobne branilce kato-liške Cerkve.<sup>4</sup> *Slovenski cerkveni časopis* je tedaj urejal Janez Zlatoust Pogačar, kasnejši ljub-ljanski škof, katerega Ivan Prijatelj v svoji kulturno-politični zgodovini uvršča med liberalne katoličane. To dejstvo bi nekako pojasnilo ob-čudovanje za človeka, ki je veljal za osrednjega predstavnika te kulturno-politične usmeritve. Toda ocena Montalembertovega delovanja se pri slovenskem verskem glasilu ni spremenila niti kasneje, ko je bilo njegovo uredništvo že več let trdno v rokah konservativca Luke Jera-

na.<sup>5</sup> Zgodilo pa se je tudi - in to ni bilo ravno običajno -, da se je na avtoriteto Montalem-berta, oženjenega laika, neki slovenski škof skli-ceval celo v svojem uradnem pastirskem listu.<sup>6</sup> Od kod torej nenavadna popularnost tega fran-coskega politika?

Brez dvoma je bil Charles Montalembert ena od najbolj znamenitih katoliških osebnosti 19. stoletja. S svojimi javnimi nastopi - bil je član zgornjega doma francoskega par-lamenta - pa tudi s svojimi odlično pisanimi hagiografijami in cerkveno-zgodovinskimi ra-ziskavami si je že za svojega življenja pridobil velik ugled v vsem katoliškem svetu, tako med liberalnimi kot med nespravljivimi ka-toličani. Bolj kot po miselni globini in izvir-nosti se je odlikoval po izjemnem govorniškem daru in velikodušni predanosti stvari, za katero se je zavzemal. Spoštovali so ga bodisi legitimisti in pristaši tesnega sodelovanja med »tronom« in »oltarjem« bodisi zagovorniki lo-čitve Cerkve od Države. Po eni strani ga je cenil v preteklost zazrti papež Gregor XVI,<sup>7</sup> po drugi pa si je ravno od njega piemontski državnik Camillo Benso di Cavour izposodil znamenito geslo o »svobodni Cerkvi v svo-bodni državi«.

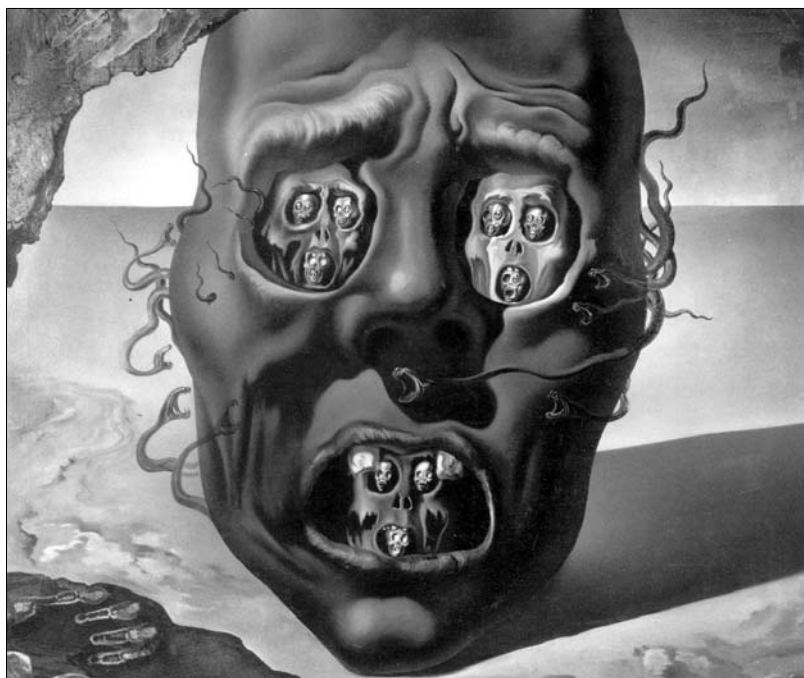
Charles de Montalembert se je rodil 15. aprila 1810 v Angliji v aristokratski družini francoskega emigranta. Od matere Angležinje se je navzel ljubezni do svobode in potovanja, od očeta pa zvestobe katolištvu. Vzgojen je bil v verskem in obenem svobodoljubnem duhu. Po dokončanem študiju se je kot dvaj-setleten mladenič znašel med soustanovitelji dnevnika *L'Avenir*. Geslo katoliško-liberalne-

ga časopisa – *Dieu et liberté* – se je kot nalašč prilegalo njegovim mladostnim idealom. Postal je najtesnejši sodelavec abbéja Felicitéja de Lamennaisa, karizmatičnega urednika *L'Avenir*a, ter mladega duhovnika in kasnejšega obnovitelja dominikanskega reda v Franciji Henrija Lacordaira.

Dobro leto izhajanja *L'Avenir*a (1830–31) je bilo eno od tistih zgodovinskih prelomnic, katerim je dolgoročno namenjena zmaga, kratkoročno pa jim je usojen poraz. Velika ideja »vitezov svobode« – ta vzdevek so si tedaj prislužili Lamennais, Lacordaire in Montalembert – je bila, da bi katolištvo sklenilo zaveznitvo s svobodo in se odpovedalo zaveznitvu s »tronom«. Duhovnik naj ne bi bil več »žandar monarhije«, ampak glasnik svobode in pravičnosti, Cerkev pa prosta spon, v kate-re jo je stoletja vklepala posvetna oblast. V imenu teh načel je *L'Avenir* zagovarjal svobodo vesti, tiska in govora, zavzemal se je za svo-

bodno šolo, podprl je belgijsko in poljsko vstajo ter O'Connellov boj za svobodo Ircev. Kako naj bi s takimi in podobnimi vsebinami ne vzbudil ogorčenja in nasprotovanja med legitimisti, konservativci in privrženci galikanizma?

Ko so se po dobrem letu srditih časnikarskih bojev znašli brez podpore v zaledju, so »vitezi svobode« sklenili, da prenehajo z izdajanjem časopisa in da poiščejo zadoščenja pri papežu. Odšli so v Rim v neomajnem prepričanju, da je njihova stvar dobra in pravična in da se bo sveti oče javno postavil na njihovo stran. Usodna napaka! Po dolgem in neuspešnem čakanju na papežev *placet* je prvi spregledal Lacordaire in odšel iz Rima. V Lamennaisu se je začel notranji boj, ki ga je po brezkompromisni encikliki *Mirari vos* (1832), v kateri ni bilo težko uzreti obsodbe *L'Avenir*a, v nekaj letih pripeljal do odpada od katoliške Cerkve.



Salvador Dalí: *Obraz vojne*, 1940, olje na platnu, 64 x 79 cm.  
Museum Boymans-van Beuningen, Rotterdam.



Montalembert se je znašel med dvema ognjema. Po eni strani ni želel zapustiti Lamennaisa, po drugi pa se ni čutil, da bi mu sledil vse do usodnega koraka - apostazije. Rad je imel svojega učitelja, a prav tako rad je imel tudi prijatelja Lacordaira. Le-ta mu je vztrajno kazal pot, po kateri bi lahko varno hodil v zvestobi Cerkvi, ne da bi zatajil lastno vest. Zagotavljal mu je: "Če se zanesemo samo nase, živimo v breznu mizerije in negotovosti kot tisti, ki ga premetavajo valovi. Če pa, nasprotno, prepoznamo Cerkev kot ustanovo, ki jo vedno navdihuje Bog, prenesemo breme nanjo v tolikšni meri, v kolikršni ona to zahteva. In še tisti hip se v našo dušo naseli mir."<sup>8</sup> V istem smislu kot Lacordaire je mladega Montalemberta nagovarjala tudi ruska spreobrnjenka Sofija Petrovna Svečina (1782-1857), ki je kot begunka živela v Parizu. Po obsodbi *L'Avenir* je Montalembertu pisala med drugim: "Mi ljudje smo šibki in nepopolni, zato ni čudno, če kdaj pretiravamo ali se motimo. Znamenje trme pa je, če v napačnem mnenju oholo in domišljavo vztrajamo. Ne morem verjeti, moj ljubi sin, ne morem verjeti, da bi tudi Vi postali žrtev tega malika!"<sup>9</sup>

Odločitev ni bila lahka. V igri ni bil samo Lamennais. Povsem nepričakovano je namreč leta 1833 papeževa obsodba posredno doletela tudi Montalemberta samega, in sicer njegovo spremno besedo k francoskemu prevodu Mikiéwiczewe *Knjige poljskega naroda in poljskega romarstva*, ki je bila postavljena na indeks prepovedanih spisov. Obsodba je mladega Charlesa strla, ni mu pa iztrgala iz srca ljubezni do Cerkve. Še celo leto je zaman prepričeval Lamennaisa, naj bi se skupaj podredila svetemu očetu. 8. decembra 1834 se je za ta korak odločil sam, zapustil svojega nekdanjega učitelja in izrazil svojo popolno vdanost in pokorščino papeževi volji.

Tako se je začelo drugo obdobje njegovega življenja, ko se je kot časnikar, pisatelj, politik, član zgornjega doma parlamenta vklju-

čil v tedanje javno življenje in z vso svojo govorniško silo - nekoč je bil označen kot najboljši politični govornik, kar jih je kdaj imela Francija - zagovarjal katoliške interese, pa ne interese okorelega državnega cerkvenstva, ampak interese svobodne in v prihodnost zazrte skupnosti, ki sicer odločno in dosledno zagovarja krščanska načela in terja pravice, ki ji pripadajo, a obenem iste pravice priznava tudi drugim dejavnikom družbenega življenja. Te svoje poglede je strnil v knjigo z naslovom *Des intérêts catholiques au dix-neuvième siècle*, objavljeno novembra leta 1852, in v kateri je zapisal svoj življenjski program: »Svobodo sem ljubil bolj kot karkoli drugega na svetu, katoliško vero pa še bolj kot svobodo samo.« General jezuitov Johannes Roothaan, sicer strogi in nepopustljivi varuh katoliške pravovernosti, se mu je za njegov parlamentarni nastop v bran jezuitskega reda leta 1844 zahvalil z naslednjimi besedami: »Jaz se iz vsega srca zahvaljujem Gospodu za izjemni talent, za darove duha in srca, s katerimi Vas je obogatila Njegova dobrota in ki se jih Vi poslužujete tako lepo in tako vredno Njega in Njegove stvari.«<sup>10</sup>

Papež Gregor XVI. je dejanje ponižnosti nekdanjega urednika *L'Avenir* visoko cenil. O tem je Lacordaire prijatelju Montalembertu 13. septembra 1838 pisal: "Sveti oče je med avdienco, ki mi jo je naklonil, povprašal po tebi in ti zapel cel slavospev!"<sup>11</sup> Še bolj pa je Montalemberta spoštoval Pij IX., pa čeprav njegovih nazorov v marsičem ni odobral. Zlasti mu je bil Pij IX. hvaležen, ker je - edini med vidnejšimi liberalnimi katoličani - odkrito zagovarjal ozemeljsko nedotakljivost papeške države. Pri tem se ni skliceval na argumente restavracijskega legitimizma, ampak na teološke razloge: nebeško kraljestvo, ki ga je oznanjal Kristus in ki ga v Cerkvi oznanja papež kot Kristusov namestnik, je bilo za Montalemberta nezdržljivo s kakršnimkoli zemeljskim vladarstvom, zato bi bilo nedopustno, da bi bil

papež oropan lastne državne suverenosti in izročen v roke posvetni oblasti.<sup>12</sup>

Montalembert je bil iskren svobodoljub, vendar po duhu plemič in aristokrat. Nasprotoval je legitimizmu, toda opredelitev za demokracijo je v njem zorela počasi in postopoma. V začetnih letih vladanja Ludvika Napoleona ga je celo zaneslo, da je iz strahu pred revolucijo pristal na omejitve političnih svoboščin. To svoje zadržanje je kasneje obžaloval. V zadnjem obdobju svojega življenja se je namreč dokopal do spoznanja, da je demokracija neizogibna prihodnost Evrope in da je naloga krščanstva oplemenititi demokracijo, ne pa se ji zoperstavljati. Ta nazor, s katerim se je po več kot tridesetih letih nekako vrnil k izhodiščem *L'Avenir*, je izpovedal v svojem znamenitem govoru na belgijskem katoliškem shodu v Mechelenu (Malinesu) leta 1863. Z njim je izzval po eni strani val navdušenja, po drugi pa hude pomisleke med konservativci in v samem cerkvenem vrhu. Znamenito je postalo stališče jezuitske revije *La Civiltà cattolica*, ki se je iz zagate izmotala tako, da je Montalembertova izvajanja zavrnila, če bi bila mišljena kot »teza«, dopustila pa, če bi bila mišljena kot »hipoteza«. Ali drugače: kar je prepovedano v teoriji, naj bi se kot »manjše zlo« v praksi dopuščalo.

Leto kasneje objavljenega *Syllabus* Montalembert kajpak ni mogel razumeti kot potrditve lastnih nazorov. Odtlej je živel bolj odmaknjen od javnega življenja. Zadnja leta življenja mu je zagrenila po eni strani mučna bolezen, po drugi strani pa tudi žalost ob spoznanju, da so bile ideje, za katere se je vse življenje velikodušno boril, v bistvu poražene. O namenu, da se opredeli dogma o papeževi nezmotljivosti, je kljub tolikokrat izpričani ljubezni do papeštva imel velike pomisleke. V baziliki sv. Petra v Rimu je bil že v polnem teku I. vatikanski koncil, ko je v pismu, objavljenem v *Gazette de France* 7. marca 1870, napadel one, ki so »pravico in

resnico, razum in zgodovino žrtvovali maliku, ki so si ga postavili v Vatikanu«. <sup>13</sup> Umrl je slab teden kasneje, 13. marca 1870, nekaj mesecev pred zaključkom koncila in razglasitvijo dogme. Njegov svak, monsinjor Xavier de Mérode, je želel umrlemu prirediti slovesen pogreb, čemur se je papež Pij IX. uprl iz bojazni pred izgredi. Pač pa je naročil sv. mašo v eni izmed rimskih bazilik, kateri je osebno prisostvoval. Montalembertov največji nasprotnik, voditelj skrajno nespravljive struje Louis Veuillot, je v nekrologu priznal: »Med vsemi laiki našega časa je bil Montalembert Cerкви najbolj vdan in ji je storil največje usluge.«

1. C. Montalembert, *Discours sur l'Église libre dans l'État libre*, v: *Assemblée Générale des Catholiques en Belgique, première session à Malines 18-22 Aout 1863*, Bruxelles, str. 181.
2. A. De Gasperi, *Ripensando la »Storia d'Europa«*, v: *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, 516.
3. Slovenski cerkveni časopis, 8.7.1848, št. 2, str. 12.
4. Slovenski cerkveni časopis, 21.10.1848, št. 17, str. 133.
5. Leta 1862 je *Zgodnja Danica* Montalemberta ponovno označila kot »moškiga bramborja katoliške Cerkve«. *Zgodnja Danica*, 1.5.1862, str. 108.
6. V zvezi z naporji za ohranitev neokrnjenosti papeške države ga navaja goriški nadškof Andrej Gollmayr v Postnem pastirskem pismu z dne 19.2.1860, Arhiv goriške nadškofije, Gollmayr, fasc. 2.
7. G. Martina, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*, Stella mattutina, Rim, 1959, str. 92.
8. H. Lacordaire-C. Montalembert, *Correspondance inedite*, Pariz, 1989, str. 242.
9. F. Jaklič, *Softja Svecina, katoliška Rusinja*, Kraljestvo božje, VI, 1932, str. 118; prim. tudi: J. Leclerc, *La spiritualità dei cattolici liberali*, v: *I cattolici liberali nell'ottocento*, Torino, 1974, str. 319-321.
10. J.P. Roothaan, *Epistolae*, IV, Rim, 1939, str. 440-441.
11. H. Lacordaire-C. Montalembert, n.d., str. 400.
12. O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert*, Milan, 1963, str. 18-19.
13. D. Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, VI-I, Torino-Rim, 1958, str. 458.

# »Vsa materinščina« iz drugačnega zornega kota

Klub krščanskih izobražencev je na dan sv. Sholastike, 10. februarja, v Kopru pri Sv. Marku gostil slovenskega književnika in publicista, dobitnika lanskoletne Rožančeve nagrade, Vinka Ošlaka. Srečanje je bilo organizirano v počastitev slovenskega kulturnega praznika in predavanje je nosilo naslov »Poslanstvo narodov in trije jezиковni stebri«.

Koroškega rojaka Vinka Ošlaka je predstavila novinarka Zlata Krašovec, ki je predavanje odprla z mislijo o babilonski zmešnjavi jezikov, z namenom, naj bi gost spregovoril tudi o področju, na katerem že več desetletij aktivno deluje – esperantu.

Ošlak se je v svojem predavanju dotaknil fenomena jezika z več plati: teološke, filozofske, lingvistične, sociološke, psihološke ... Sam uvod v predavanje je veliko obetal, saj je avtor nadgradil iztočnico s teološkim razmišljanjem o babilonski kazni, ki naj bi bila veliko hujša od vesoljnega potopa zato, ker je prizadela ne le človekovo telesnost, temveč tudi njegov duhovni temelj. Kot »popravek« oziroma drugo dejanje odrešitjske drame je sicer ponudil binokostno zgodbo – vsak govori v svojem jeziku, ki pa je obenem vsem slišen in razumljiv, iz le-te pa je izpeljal formulo medčloveškega (mednarodnega, medverskega) sožitja na podlagi »nadjezika« in »unitarnega vedenjskega vzorca«. Kot njeno nasprotje je postavil »noro evropsko idejo«, ki protežira le »tri ekskluzivne svete jezike«. Sledilo je jedrno predavanje z naslovom »Vsa materinščina«, ki z napovedano temo ni imelo veliko skupnega.

Zatrnil je, da »smo še pred kratkim tudi sami mislili (kot mislijo muslimani za arabski

jezik in Koran), da je Sveto pismo v latinščini seveda nekaj več kot v slovenskem jeziku«. Sprašujemo se, kdaj je bilo to pred kratkim in kdo je tako mislil. Morda v 9., 16., 17. ali morebiti 20. stoletju; je bil to sv. Ciril, knez Kocelj ali Primož Trubar ali Jurij Dalmatin ali Tomaž Hren ali Anton Martin Slomšek? Ali sta morebiti to koprski pomožni škof Jurij Bizjak, sodobni prevajalec Svetega pisma, ali celo papež Janez Pavel II., za katerega Ošlak pravi, da v svoji vsakoletni poslanici »Urbi et orbi« vedno spregovori prej v esperantu kot v poljščini. Kdo ve, ali s tem papež res rangira jezike, kot je insinuiral Ošlak?

Nadalje nas je s tezo, da je slovenski knjižni jezik le »nekakšna pogodba, sporazum, ki nam ga zdaj skušajo v Ljubljani uničiti«, predavatelj podučil, da knjižni jezik ni naš materni jezik. Nedvoumno dejstvo je, da je vsak knjižni jezik, ne le slovenski, »umetna jezikovna tvorba«, ki je nastala pri veliki večini narodov iz nekega osrednjega, urbanega govora (to velja za italijanščino, francoščino, angleščino ...). Res je, posameznikov prvi jezik (materni jezik v ožjem smislu) je zvečine ali narečje ali pogovorni jezik (tudi osredneslovenski pogovorni jezik ni knjižni), ob posameznih socialnih zvrsteh pa smo ravno na podlagi (dogovorjenega, normiranega) knjižnega jezika razvili tudi funkcijske zvrsti. Materni jezik namreč ni zgolj ena od socialnih zvrsti jezika (na primer knjižni jezik oziroma zborni jezik), temveč jezik v vsej svoji socialni, funkcijski, kulturno-civilizacijski raznovrstnosti in razvitosti. To Ošlak zelo dobro ve, kar je v svojem predavanju tudi izpostavil,

vendar je svoje razmišljanje utemeljeval tako, da je ravno to dejstvo ignoriral oziroma izkrivljaj, poudarjajoč, da je tudi esperanto naravni jezik, ki lahko »nadgradi« materinščino ali celo je za nekatere materinščina.

Vendar pa menimo, da ostaja esperanto brez socialno-funkcijske razslojenosti in zgodovinskega razvoja, dveh tipičnih lastnosti naravnih jezikov, zgolj umetni jezik.

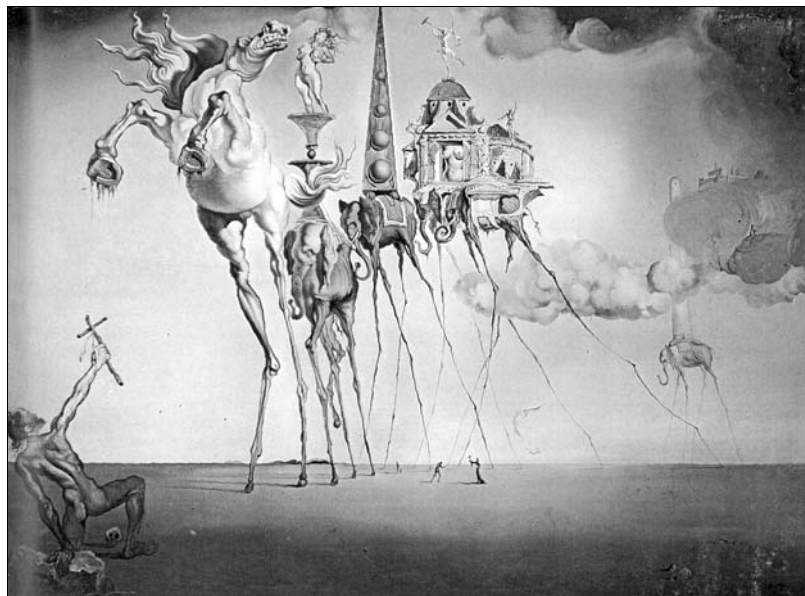
Avtor je z relativizacijo vrednot in strokovnosti svojo temo usmeril na esperanto kot jezik, ki naj bi ob skupnem vedenjskem vzorcu postal morebitna zveličavna formula združevanja.

Po njegovem katolištvu ne more biti združevalni, univerzalni atribut, saj vlada med »katicizmi velika atmosferska razlika«. Med italijanskim, nemškim, slovenskim, hrvaškim, katicizmom, da ne omenjamo afriškega ali japonskega, obstaja po Ošlakovo veliko večja razlika kot med katolištvom in protestantizmom v nekem nemškem mestu, kar je seveda kulturno pogojeno. Ob tem se lahko začnemo spraševati, ali imajo ti »katicizmi«

sploh še kaj skupnega, ali sploh obstaja neka »vesoljna Cerkev« ali pa gre le za folklorizacijo katolištva. V isti sapi nas je namreč Ošlak podučil, da je na primer »verska vojna le folklorna nadgradnja islama, ki z vero nima nobene zveze«, in kako smo Slovenci dlakocepški, ker mošeje (džamije?) nimamo le za molitveni prostor. Po drugi strani pa navaja, da so katoličani daleč od ekumenizma, saj se imajo za univerzalno Cerkev.

Ob Ošlakovem predavanju se sprašujemo, ali v današnjem svetu res ni več prostora za identiteto in svetost neponovljivosti osebe, jezika, naroda. Zakaj se spet pojavlja tako velika težnja po unifikaciji? Zakaj naj bi bil potreben skupni vedenjski kodeks, ki naj bi nadomestil partikularnost? Zakaj naj bi bila potrebna sekularizacija, ki naj bi nadomestila vero in religijo, oziroma zakaj naj bi bilo potrebno vzpostaviti poenoteno »mednarodno versko vedenje«?

Nekateri smo kljub vsem tem novim formulam, ki tako dišijo po new ageju in glo-



Salvador Dalí: *Skušnjave svetega Antona*, 1947, olje na platnu, Belgian Museum of Fine Arts, Bruselj.

balizaciji, še vedno prepričani, da bomo lahko svobodni in ustvarjalni le v sožitju in dialogu, ki temelji na spoštovanju različnosti. Menimo, da nihče od resničnih vernikov katere koli religije in ljudi dobre volje ni proti strpnosti, sožitju, dialogu, vendar ne za ceno odpovedi svoji identiteti, svoji kulturi, svoji religiji, svojemu jeziku - predvsem ne doma, v svoji domovini.

Zahtevati od kristjana, naj v svojem domu, v svoji domovini, četudi za mizo različno mislečih, opusti znamenje križa, da s tem ne bi morebiti koga motil, vznemiril, pohujšal, je prav tak totalitarizem kot zahtevati od muslimana, naj se križa. Seveda gre pri vsem tem predvsem za kultiviranost, omikanost, da ne rečemo recipročnost. Dialog bo vzpostavljen tedaj, ko bomo z močno lastno identiteto lahko postali suvereni sogovorniki in kot taki angažirani tvorci »krasnega sveta«. Šele ko bomo spoštovali sebe, bomo sposobni spoštovati sogovornika. Dialog ni le slepo prikimavanje in sprejemanje tujega in drugega, temveč nova kakovost, ki daje možnost za sožitje in rast. Ta nova kakovost pa ni nujno zvezda (ali kaj drugega) kot nadsimbol križa in polmeseca (ali česa drugega), temveč prej dogovor, kako sobivati v okviru realnih, ne zgolj virtualnih, danosti.

Preveč kontradikcij, preveč nestrokovnosti smo imeli priložnost slišati na tem koprskem predavanju. Ob njem se sprašujemo, ali lahko vsakršna efemernost in eklekticizem nadomestita dostojanstvo ohranjanja in utrjevanja kulturne identitete. Iz katere kulture in katere identitete je kdo vzniknil, pa vsak zase najboljše ve sam. Kot tudi, ali je to zanj vrednota ali le zamenljivo blago. Morda bo slovenščina res kdaj poniknila in naš narod

z njo, oziroma ju bosta nadomestili nadpomenki kot sta nadjezik in nadnarod, vendar to še ni dejstvo našega vsakdana, temveč prej nekega »krasnega novega sveta«, ki je tukaj in zdaj bolj antiutopija kot utopija. Vse dokler si še veliko jezikov in narodov na tem zdajšnjem svetu šele utira pot, je od Slovencev, ki smo se ravno na temelju povezovalne in združevalne vloge enotnega knjižnega jezika in krščanske duhovnosti razvili v narod, zelo neodgovorno (da ne rečemo blasfemično) pričakovati, da bi svoj jezik in svojo narodno pripadnost zamenjali za neko nadpomenko, ki pomeni lahko le izbris - konec zgodovinske poklicanosti, enkratnosti, neponovljivosti. Seveda - v svetu relativizmov (ne-svetosti) je mogoče tudi to. Slovenci imamo, ne nazadnje, že veliko zgodovinskih izkušenj s podobnimi nadpomenkami. Imeli smo že priložnost bivanja v nadjezikih (nemščini, italijanščini, srbohrvaščini ...), nadnacijah, naddržavah ... Tako na Koprskem kot na Koroškem, od koder Ošlak prihaja, prav v luči dvojezičnosti in zgodovine teh prostorov lahko še kako drugače ugledamo obravnavano problematiko, ne zgolj v »romantično-idealistični luči« univerzalizma in globalizma. Ravno naš mikrokozmos nas uči, koliko neprestanega angažmaja je potrebnega za ohranitev identitete in suverenosti, pa tudi strpnega dialoga.

Esperanto? Seveda, zakaj pa ne, a nikakor kot nadomestilo za materinščino. Skupni vedenjski kodeks? Seveda, zakaj pa ne (ne nazadnje sem sodijo tudi bonton, protokol in nešteti drugi vedenjski vzorci), a ne na račun podcenjevanja in brisanja simbolov, ki v našem času in prostoru označujejo posameznike in skupne vrednote. Tudi kristjana.

# Salvador Dali

1904-1989

Španski slikar, grafik in dizajner. V mlajših letih je šel skozi obdobja kubizma, futurizma in metafizičnega slikanja, končno pa se je leta 1929 pridružil surrealistom. Bil je velik umetnik, hkrati pa tudi spreten agitator, ki si je delal samoreklamo. To je bila dobra formula za ogromen uspeh, ki ga je doživel praktično že na začetku svoje kariere.

Že desetletnemu fantiču so domači odkrili njegov talent in mu plačali lekcije iz risanja, še v najstniških letih pa je pričel študi-

rati na Kraljevski akademiji v Madridu, vendar je študij tik pred koncem opustil. Leta 1928 je odšel v Pariz, kjer se je srečal še z drugimi znanimi umetniki, kot sta bila Pablo Picasso in Joan Miró. Pridružil se je gibanju surrealistov, katerih idejni vodja je bil Andre Breton. Kasneje se je Breton z Dalijem razšel in ga obtožil sodelovanja z nacisti, bolne samopromocije in finančnega pohlepa.

Nekako z letom 1929 je Dali odkril stil, po katerem je kasneje postal tudi znan. To



Salvador Dali

je bil stil, v katerem je upodabljal nezavedno, prisotno v naših sanjah, nadnaravno, imaginarno. Na surrealizmu je namreč vplivala takrat še razmeroma nova psihoanalitična teorija Sigmunda Freuda. Podobe gorečih žiraf in polzečih, mehkih ur so postale njegov zaščitni znak. Njegovo odlično akademsko znanje mu je dovoljevalo, da je razvil svoje slike skoraj do fotorealističnega stila.

Ko govorimo o Daliju in njegovem delu, ne moremo mimo Gale, ženske, ki je nedvomno vplivala na njegovo življenje in delo. Postala je njegova ljubica, kasneje žena in muza, bila upodobljena na številnih slikah, ga spodbujala pri njegovem delu - kar je sčasoma vodilo v pohlep, in to tako zelo, da je skomercializiral in pogosto zbanaliziral svojo umetnost.

Leta 1940 se je Dali zaradi vojne napovedi preselil v Združene države Amerike, kjer je

ostal osem let. Zaradi svojega ekshibicionizma je postal superzvezda, se družil z ljudmi iz ameriške visoke družbe in nastopal celo v reklamah. Njegova umetnost je postala popularna blagovna znamka in poleg slikanja je na primer oblikoval tudi nakit in obleke za Coco Chanel in posnel film z Alfredom Hitchcockom.

Leta 1948 se je skupaj z Galo vrnil v Španijo. Preostanek življenja je preživel deloma v Španiji, deloma Parizu ter New Yorku. Zaznamovala ga je odtujitev od Gale, čeprav ga je njena smrt leta 1982 zelo prizadela. Preživotal je še zadnja leta in umrl leta 1989. Pokopan je v Dalijevem muzeju, ki ga je sam ustvaril še za časa življenja v rodnem Figuerasu.

V teh dneh (11. maja) se bomo spominjali stote obletnice njegovega rojstva, zato je pričujoča številka likovno opremljena z njegovimi deli.

## Ken Park

Film *Ken Park* razvpitih režiserjev Larryja Clarka in Edwarda Lachmana je kljub številnim kritikam zaradi eksplisitnih prizorov spolnosti in (samo)nasilja postal svetovna uspešnica. Larry Clark je javnost razburil že s filmom *Mularija* (1995), ki prikazuje posledice življenja mladine.

Čeprav občinstvo *Ken Parka* v ZDA ni najbolj naklonjeno sprejelo, v Avstraliji pa so celo prepovedali predvajanje, je samo v Franciji v osmih tednih producentom prinesel več kot milijon dolarjev. Tudi pri nas je bil med publiko, naveličano hollywoodskih klišejev, različno sprejet; od gnusa nad šokantnimi prizori do navduševanja nad neolepšanim sporočilom.

Režiserja in scenarist ne skrivajo želje po vznemirjanju gledalstva, tudi igralce sta večinoma dobila kar z ulice. Postavlja se vprašanje, ali so kritike, ki film označujejo za otroško pornografijo, namenjeno zgolj lahkemu zaslužku producentov, upravičene, ali pa so ob gori dovoljene eksplisitne in tudi zakrite pornografije v reklamah, ki je nihče ne preganja, svetohlinske. Mar ni še veliko več nevarnih idej v na prvi pogled etično nespornih komercialnih uspešnicah Hollywooda? Gre potemtakem za nelagodje malomeščanstva, ki ga je neposrednost prikazane resnič-

nosti v filmu neprijetno zdržnila iz prividnega sveta igranja in zabave?

### Vsebina

Drama pripoveduje o petih ameriških najstnikih, Kenu Parku, Shawnu, Claudeu, Peaches in Tateu, živečih v manjšem kalifornijskem mestu. Njihov vsakdan je tesno povezan z roljanjem, mamili, alkoholom, promiskuiteto in spolnimi deviacijami njihovih staršev. Zgodba se odvija sintetično-analitično, na začetku filma se Ken Park sredi belega dne na igrišču ustrelji, nato pa spremljamo vsakdanje življenje njegovih štirih prijateljev.

Shawn najbolj pogreša materinsko ljubezen, saj njegova mati ob vseh gospodinj-skih opravilih ne najde časa za prijazno besedo. Zato skuša priznanje ljubezni fizično izsiliti od mlajšega brata, namesto v šolo pa zahaja k materi svojega dekleta, s katero ima spolne odnose. Njena mlajša hčerka pa je medtem prepuščena propagandnemu programu na televiziji, ki povečuje zgolj lepo telo.

Claude je miren najstnik, ki nikakor ne vidi smisla v očetovem dvigovanju uteži in obsedenosti z mišicami, raje ima roljanje in »skejterski« stil oblačenja, oče pa ga zaradi tega neprestano ponižuje, zmerjajoč ga za ničvrednežem in homoseksualcem. Naposled mu uniči rolko in ga udari z namenom, da bi mu sin vrnil

udarce in se »izkazal moža« - toda Claude ga premaga prav v svetopisemskem slogu, rekoč, naj ga udari še enkrat, nato pa se mirno umakne. Njegova mati je šibka ženska, ki se kljub ljubezni do sina podreja možu, oba pa sta primer povprečnih ljudi nižjega srednjega razreda, ki se namesto z reševanjem lastnih problemov raje ubadeta z nerealnimi problemi v predstavah Jerryja Springerja.

Lepa Peaches trpi zaradi versko zmedenega očeta, ki v njej išče svojo umrlo ženo, ona pa se mu za njegovim hrbtom upira z nemoralno spolnostjo. Tate, ki velja za norega, živi pri starih starših, ki ga neprestano silita v igranje družabnih iger. Čeprav nista sposobna videti njegovih potreb in težav, ga imata vseeno iskreno rada, vendar pa on tega nikakor ne občuti in jima na njuno prijaznost odgovarja zmerjaje.

Vrh drama doseže, ko oče doma zaloti Peaches pri oralnem seksu. Po fizičnem znanju nad njenim fantom in njo jo prisili, da se z njim »poroči«. Claude po poskusu posilstva s strani očeta pobegne od doma, Tateu pa sredi noči prekipi in brutalno zabode svoja stara starša. Babica mu umiraje ponovno izpove, da ga ima rada.

Film se konča s celodnevno orgijo med Shawnom, Peaches in Claudeom, razkrivši še vzrok samomora Kena Par-



ka: ta se je ubil zaradi nosečega dekleta, ki ga je postavila pred vprašanje o smiselnosti življenja in hvaležnosti zanj.

### Razčlemba idej

Drama v naturalističnem slogu prikazuje življenje povprečnih ameriških, zlahka tudi evropskih malomeščanskih družin, ki nikakor niso nerealen plod scenaristove domišljije. Čeprav nas že od oglada zlahka odvrne njena razvpitost, od pravega sporočila pa preveč potencirana šokantnost, v resnici nikakor ne gre za nemoralen pogled na svet. Jasno je prikazana brezizhodnost zmedenih vrednot v razvitem svetu, ki se je naveličal vsega materialnega, odrešujoče duhovnosti pa zaradi poprejšnje brezbriznosti do Boga in odvrnitve od vrednot, iz katerih evropska civilizacija v resnici izhaja, ne zna več najti.

Režiserjema in scenaristu lahko kvečjemu očitamo nepotrebno provociranje z eksplicitnimi prizori spolnosti in nasilja ter pretirano kopičenje družbenih deviacij - kar trije prikazani liki so žrtve spolne iztiranosti odraslih -, nikakor pa ne nerealnosti prikazanega.

Film odlično opiše moralno zmedenost mladih, ki kljub želji ravnati prav, zaradi vsesplošne sprevrženosti družbe in neprimerne vzgoje ter razmer v družini ne znajo več ločevati med dobrim in slabim. Pa vendar se izkaže, da imajo najstniki nemalokrat

pravilnejše predstave o ljubezni kakor pa odrasli.

Očitna je Shawnova želja po materini ljubezni in njegovo nerazumevanje dekletove matere, ki spi z njim, a trdi, da kljub temu ljubi svojega moža. Navzven se zdi, da ona, bivša navijačica, in njen mož, nekdanja športna zvezda, s prikupnima hčerkama živita "sanjsko" življenje, kot v klišeju srečne ameriške družine. Pa vendar je naveličana te idile, želi si spremembe, čeprav ne drastične. Z mlajšim ljubimcem - Shawnom, ki ga pravzaprav sploh ne ljubi, si hoče dokazati, da je še vedno privlačna, a hkrati še vedno ostati v varnih okvirih zakona. Shawn pa je ob tem čustveno popolnoma zmeden, sam spi z materjo in hčerko zato, ker je prepričan, da ima obe enako rad. Čeprav ju kasneje »prevara« s Peaches, to stori zaradi napačnih predstav o partnerski ljubezni, misleč, da ima lahko enako rad več žensk hkrati. Podzavestno čuti povezanost spolnosti z ljubeznijo, ki se ne sme prekiniti.

Najbolj pereč družben problem v filmu je pedofilija. Pri vseh izvira iz izgube čuta za ločevanje med dobrim in slabim, pravzaprav iz izgube stika z realnostjo in posledicami v njej. Pri materi Shawnovega dekleta je povod zdolgočasnost, pri Claudeovem očetu nezmožnost ceniti ljubezen žene in podleganje alkoholu, saj je samopomiloval-

no prepričan, da ga nihče nima rad, pri Peachesinem očetu pa verska zmedenost in nesposobnost ločiti osnovna človeška razmerja, ločiti hčer od matere.

Osvetljene so tudi posledice samozadovoljevanja, ki v sodobni psihologiji velja za neškodljivo, a pri Tateu očitno le še poveča frustracije. Stare starše krivi za vse svoje težave in nezadovoljstva, ker še ni imel dekleta in se težko vključuje v družbo sovrstnikov. Njun še vedno romantičen odnos zaradi lastnih frustracij nad dekleti naravnost sovraži. Stara starša sta s svojo brezpogojno, zvesto in spoštljivo ljubeznijo antiteza zmedenemu pojmovanju mlajših generacij. Je morda Tateova reakcija potencirana reakcija sodobne družbe na »staro« pojmovanje ljubezni?

Na koncu filma se odpre tudi problem splava in med mladimi vse bolj pogostega samomora. Kenovo dekle se splavu jasno upre, rekoč, da noče biti morilka lastnega otroka. Tudi zaradi zunanje podobnosti s svojim fantom deluje kot njegov drugi jaz. Na njeno vprašanje, mar ni hvaležen materi za življenje, ta nedvoumno odgovori s samomorom.

Reševanje problema s strani mladih je nakazano med skupinskim spolnim odnosom, ko Claude ugotovi, da si želi živeti na utopičnem rajskem otoku, kjer bi se spolno

občevalo ves dan, Shawn pa na to odgovori, da vse to pravzaprav že živi. Identificira se s Kenom Parkom, s čimer jasno izrazi dve izbiri mladih: odločitev za življenje in za pogosto netrdne vrednote, kot sta spolnost in nejasno predstavljana ljubezen, ali pa za životarjenje v nesmislu s končnim samomorom.

### Problem eksplicitnih prizorov spolnosti

*Ken Park* znova načenja staro vprašanje, ali je šokiranje z nadrobnim prikazom spolnosti in moralnih deviacij upravičeno sredstvo za širjenje umetnosti med vse bolj nezainteresiranim občinstvom. Leposlovje je uporaba te metode privedla v oblikovno-vsebinski nihilizem, od katerega le počasi okreva, in povzročila otopenost vsega navedenega bralstva. Bo s filmsko umetnostjo res drugače?

Filmsko ustvarjanje se glede prikazovanja spolnosti pa tudi nasilja sooča s precej večjimi moralnimi dilemami kot pa leposlovje. Bralec je v veliki meri prepuščen lastni domišljiji, še tako naturalistične opise lahko »zmehča« v lastnih predstavah, tudi morebitni pisni manipulaciji se da laže upirati kot pa slikovni. Poleg tega pa za sestavo leposlovnega dela niso potrebni igralci, ki v filmu sprožajo dodatne etične dileme.

Pornografija zaradi svoje neiskrenosti, zlorabe igralcev

in izkrivljanja resničnosti nikakor ne more biti sprejemljiva za pravega kristjana. *Ken Parka* kljub nekaterim eksplicitnim prizorom spolnosti ne moremo uvrstiti niti med t. i. mehko pornografijo, kajti njegov namen ni prikazovanje spolnih aktov za vzbujanje spolne sle gledalcev, pa tudi sam zaključek in potek filma je daleč od pornografske zlagane idile. Kljub kritikam tudi ni otroška pornografija, saj so bili igralci polnoletni.

Spornost filma pa je v načinu snemanja, ki zbuja etične pomisleke. Četudi se prikazani spolni odnosi v resnici niso zgodili, gre še vedno za preveč podroben, ne dovolj spoštljiv prikaz telesne intimnosti igralcev. Kako določiti mejo, ki bi bila še sprejemljiva za krščanskega gledalca?

Pornografijo ločimo od umetnosti po načinu in namenu prikaza, to se pravi po zelo podrobnem in nespoštljivem prikazovanju telesnosti, ki je namenjena zgolj spolni nasladi gledalcev in zaslужku producentov, medtem ko naj bi prava umetnost imela trajno estetsko vrednost in naj bi po klasičnem pojmovanju bogatila človekovo spoznanje o svetu. *Ken Park* sicer ni pornografija, omenjeni prizori pa precej zamgljujejo pravo sporočilo filma in njegovo estetsko vrednost, saj je film s strani nepozornega gledalca lahko kaj hitro napačno razumljen.

Čeprav ima estetika po Ušeničniku avtonomno vlogo znotraj umetnosti in je ne moremo presojati zgolj z etičnega vidika, se človek uresničuje samo v etični držji. Način snemanja omenjenega filma pa ni etičen, saj žali telesno dostojanstvo igralcev, ki tako tržijo še telesno intimnost, s čimer se nevarno približujejo pornografiji in prostituciji. Podrobno prikazovanje prepletanja golih teles krščanskega spoznanja o svetu pač ne more obogatiti.

### Sklep

*Ken Park* po vsebinski plati tako ni sporen za krščanskega gledalca, saj dokaj iskreno, čeprav mestoma vseeno nekoliko pretirano, prikaže porazno stanje razvitega sveta in vzroke za popačenje vrednot. Tudi mladih ne prikaže kot izgubljene generacije, pač pa v luči iskalcev prave ljubezni in Resnice, ki jo nekateri (npr. Kenovo dekle) pravzaprav najdejo.

Čeprav spolnost in nasilje v filmu nista prikazani v naslado publike, kvečjemu za pridobitev le-te, se vendarle ne moremo strinjati z nepotrebnimi eksplicitnimi prizori spolnosti, ki žalijo telesno dostojanstvo igralcev in lahko negativno vplivajo na gledalce. Film bi se dalo z enako mero sporočilnosti posneti z manj spornim prikazom prizorov spolnosti in nasilja. *Ken Park* vsekakor ni primeren za

otroke, saj še pri odraslih lahko zaradi provokacij doseže napačno razumevanje.

Oporekali bi lahko tudi pesimističnemu koncu oziroma začetku, pa tudi ta ni tako pesimističen glede na jasno alternativo - izbiro Kenovega dekleta. Izpostavljena je pravzaprav človekova osnovna življenjska izbira: živeti - ne živeti. Dva filmska lika izbereta smrt, ostali pa življenje sicer ne preveč trdnimi vrednotami, a vendar vrednotami. Izbira ne živeti pa se v tem filmu nikakor ne propagira.

Robert Jakomin

### **Boris Pahor Zgodba o reki, kripti in dvorljivem golobu** Litera, Maribor 2003

Roman Borisa Pahorja *Zgodba o reki, kripti in dvorljivem golobu*, ki je izšel ob avtorjevi 90-letnici, se dotika tem, ki so zveste spremljevalke avtorjevega opusa. Tako se v njem Pahor dotika vprašanj (preživetja) slovenstva v Trstu in premoščanja posledic izkušnje koncentracijskega taborišča skozi tematizacijo poglobljene (erotične) ljubezni. Ta je po njegovem edina možna pot preobražanja temnega pola življenja, in sicer na način osebnostnega očiščevanja in dozorevanja, ki naj bi vodila v polno medčloveško sožitje.

Dogajalni okvir, ki se geografsko razprostira od njegovega Devina do njenega Pariza, poseljujeta slovenski pisatelj Igor in psihiatrinja Lucie s svojim intenzivnim iskanjem življenjskega smisla. Iz njega napajajoč se nadejata preseči grozljivo notranjo popačenost, v katero je njo pahnila očetova seksualna zloraba, njega izkušnja kulturnega in fizičnega genocida "rimskega fašizma, nemškega rasizma in pristne domače rdeče diktature". Lucie se iz svoje travme rešuje s pomočjo ljudi, ki so tako kot ona doživeli zlorabo. Prav tako Igor, ki s svojim vnetim pisateljevanjem skuša oz-

dravitvi dragega bolnika - svoje na smrt bolno rodno mesto Trst. Tako skuša Igor v oživiljanju svetlih trenutkov mesta, to je stoletij njegovega razcveta, ko je bilo mesto oprto na svoje slovensko zaledje in svetovljansko odprto navzven, zaradi česar sta lahko v njem v sproščenem ustvarjalnem sožitju razvijala oba naroda, najti prostistrup za bolezen, ki ga je smrtno načela. Na bolezen izkoreninjenja mesta iz njegovega naravnega zaledja in začetka sovraštva do naroda, ki je Trst bistveno sooblikoval. Na bolezen, ki je dosegla svoj vrh z vladavino črne diktature in traja vse do danes, zaradi česar je Trst še vedno "nesrečno mesto z dvema dušama, od katerih skuša ena zadušiti drugo", kot pravi junak, ko z neusahljivo vnemo išče priložnosti opozarjati na uničevanje človeka, ki se dogaja skozi zatiranje njegove materinščine.

Temeljni agens, ki žene junaka v njunih temeljnih prizadevanjih, je torej reševanje človeka iz krempljev uničevalskih sil, ki jim je izpostavljen. To učinkovanje destruktivnih sil na človeka se najbolj nazorno pokaže v uničevanju človeškega telesa, čemur sta bila oba junaka romana neposredno izpostavljena. Lucie ob spozabljanju svojega roditelja, Igor pred "krematorijskimi pečmi", kjer so »iz ljudi delali milo in s človeškim pepelom gnojili v lončkih cvetlice« in

»so si kurjači iz dekliskih las pripravljali posebne pernice, na katere so legala telesa, utrujena od upravljanja s pečmi«. Nasproti tovrstnemu uničevanju človeka postavljata filozofijo totalne afirmacije (človeškega) telesa, filozofijo nedotakljivosti in svetosti telesa in telesnosti. V spoštovanju človeka in čaščenju njegovega telesa, ki doživi svojevrsten vrh v umetniškem ovekovečenju ranljivosti njegovega telesa (značilne so Igorjeve analize vtisov ob platnih Piona in Mušiča) in subtilni seksualnosti (ki se je roman sicer pogosto, a dostojanstveno dotika), torej v posvečujoči ljubezni do telesa in telesnega, bi namreč naj bil po njunem, še posebej Igorjevem mnenju začetek konca njegovega posedovanja in ubijanja.

Igor tako razvije življenjsko filozofijo, po kateri naj bi človeštvo skušalo ustvariti svet, »v katerem bi bil človek solidaren s sočlovekom in bi v bistvu zmeraj spoštoval njegovo svobodno odločanje, začevši s spoštovanjem njegove telesnosti.« Po njegovem je namreč človeku ostala samo še ljubezen, ljubezen do človeka in njegovega nedotakljivega telesa. Ta ljubezen je njegovo edino in trajno "dragoceno zatočišče", saj je po Igorjevi izkušnji ta ljubezen dejansko neuničljiva. Kajti v človeku je preživela tudi v takih neznosnih stanjih, kot je pekel koncentracijskega taborišča, in je torej dragocen

dokaz človekove plemenitosti v obliki izjemno požrtvovalnega trganja telesa sotrpinov iz krempljev smrti. In ravno v tej zoper uničevalsko smrt boreči se in nedotakljivost človeškega telesa varujoči ljubezni naj bi bil po njegovem utemeljen novi človeški etos, "etos brez transcendence", v katerem bi temeljilo medčloveško sožitje.

V takšnem razumevanju je utemeljena tudi njegova ljubezen do Lucie. V temelju njunega odnosa je namreč namesto transcendentne Ljubezni spoštovanje nedotakljivosti svobode drugega, kar naj bi se še s posebno dognanostjo dogajalo v nezavezujočem, a posvečujočem použivanju telesa sočloveka. Lucie in Igor tako gojita svobodno ljubezen, ljubezen brez dokončne zaveze drug drugemu in s tem ljubezen brez obveznosti, zato tudi v odprtosti "za možnost najdenja pri drugih" ... Vendar ta njuna ljubezen, ki si v strahu pred posedovanjem in s tem uničevanjem sočloveka dopušča okušati le občasna, sicer globoka, a ne totalna medsebojna najdenja, vodi v razklanost, hlastajočo nepotešenost in nemir ter slednjič privede v dušeče posedovanje sočloveka in s tem do njegovega (posrednega) uničevanja (ki se pokaže v Igorjevem pokroviteljskem vplivanju na Lucie-jine temeljne odločitve, zlasti glede dvomov o nemožnosti skupne prihodnosti). Tako se

njuna ljubezen, utemeljena v zgolj človeškem čaščenju nedotakljivosti človeka in njegovega telesa, izkaže v problematični luči.

Morda bi se dejstvo, da njuna ljubezen kljub obetavnemu brstenju ne more odrešljivo pognati divjega zelenila in se razkošno razmahniti v cvetenju, lahko pojasnilo z znatno starostno razliko med njo, ki šele zori v žensko in hrepeni po "osebi s prihodnostjo", in njim, ki si v zenitu svoje zrele moške dobe želi žensko, ob kateri bi v umirjeni refleksiji doživel izzvenenje svojega prepolnega življenja. Morda pa je njuna ljubezen ujetnica prevelikih razlik zaradi pripadnosti različnim narodom, zaradi česar ne delita istega materne jezika, ki tako bistveno in temeljno »odpira pot do sočloveka«, kot pravi Igor. Morda pa je potrebno razlog za počasno umiranje njune ljubezni, ki v polnosti niti zadihala ni, potrebo iskati še globlje?

Morda se ta skriva v temelju njunega razumevanja ljubezni kot čaščenja nedotakljivosti in posvečenosti človeka in njegovega telesa. Torej v razumevanju ljubezni kot posvečevanja človeškega telesa in telesnega, "brez usmerjanja v onostranstvo", katero naj bi bilo po Igorjevem mnenju krivo za uničevanje človeškega telesa v imenu idej, idealov, ideologij. Zato tudi Igor zagovarja razumevanje ljubezni kot poskusa

ovrednotenja telesa brez Duha, Ideje. Vendar ta zapade v redukcijo človeka na telo, na razpoložljivo, zamenljivo, nepredirno telo, s katerim ne more priti do pravega dotika, zblizanja, kar se zgodi ravno v njegovem odnosu z Lucie, česar se Igor zave, ko pravi: *»da, a ne gre samo za stik teles, bistvo je bližina kot taka, na katero se na drugem koncu Evrope dolgo, predolgo pripravljam«*. Med njima torej ni bližine, ko, kot pravi *»v svoji samoti skušava splesti vez, tenko vrv med nama iz besed in ganjenosti«*, temveč stopnjujoča osamljenost, ki vodi v iskanja poglobljene in totalne povezanosti z drugimi.

Očitno spoštljivi dotiki niso dovolj, verjetno je obzirna beseda premalo, najverjetneje je iz takšnih elementov sestavljena ljubezen nezadostna. Kajti v človeka je položeno hrepenenje, pravzaprav želja po Totalnem, po Zavezujočem, po Najglobljem. Kar tudi Lucie vseskozi čuti, ko hrepeni po osebi, ki bi se ji dala za vse življenje, in še bolj po Odgovoru, ki ga zasleduje v svojih duhovnih poglobljanjih. In to kljub Igorjevim ugovorom, da človeška ljubezen zadostuje, saj je po njegovem ta ljubezen *»največ, kar lahko daš drugemu in od njega dobiš«*, zato ne razume, zakaj jo mora Lucie *»religiozno sublimirati«*. Tako gresta počasi vsaksebi, vsak na svoj način iščoč pomirjenje svojih neštetihih dilem, nemirov, negotovosti...

Pahorjev roman tako ponika v tisto, iz česar vznikna, v nerazrešenost človeških iskanj. Namreč v človekovem stoičnem pomirjenju s svojo danostjo, iskanji, stremljenji, strastmi, v kar izzveni iztek romana z razmišljanjem o prihodnosti junaka Igorja, avtorjevega z avtobiografskimi prviniami zaznamovanega alter ega. Tako roman kljub zanimivemu dogajalnemu okvirju, v katerem postavlja prvine slovenske literature in zgodovine ter skozi temeljne dileme naroda v koordinate širšega evropskega prostora, v katerem ta dobi kozmopolitski zamah, in kljub prepričljivem ljubezenskem dogajalnemu zapletu, ostaja neizživeti. Ostaja namreč pri razpostavi temeljnih dilem, a nanje na najde (morda niti ne išče?) prepričljivih dokončnih odgovorov. In tako nekako ostaja v sprijaznenosti z mnogoterostjo resnic, ki naj bi jih bilo toliko kot ljudi, in s tem s temeljno nezavezujočnostjo vseh človeških dognanj in prizadevanj. In kako daleč je od tod do razpoložljivosti človeka, do njegove radikalne izpostavljenosti samovolji sočloveka in njenim grozljivim razsežnostim, ki vodi do mentalnih in fizičnih genocidov v krematorijih raznovrstnih oblik, iz groze nad katerimi je roman pravzaprav vzniknil?

Tadeja Tratnjek

**Karl Barth**  
**Kratka razlaga**  
**Pisma Rimljanom**  
prevedel Marko Urbanija,  
uvodna beseda  
Matjaž Črničec,  
KUD Logos,  
Ljubljana 2002

Značilnosti Barthove teologije v knjigi na kratko predstavi Matjaž Črničec. Karl Barth, gotovo eden vodilnih nemških protestantskih teologov je svojo študijsko pot začel v Berlinu, Bernu in Marburgu, kjer se je srečal s profesorjema Adolfom Harnackom in Wilhelmom Herrmannom. Oba veljata za velika liberalna protestantska teologa. Kasneje se je ob ponovnem branju svetopisemskih besedil radikalno odvrnil od te liberalne teologije in začel odkrivati biblično teologijo, ki se osredotoča na Jezusovo osebo in pojem Božjega kraljestva. V svojih delih je osnoval povsem novi miselni sistem, ki ga lahko imenujemo »kristološka metafizika«. Odpira nam pogled na resničnost, ki je utemeljena v posamičnem časnem bitju, v Križanem in Vstalem. S tem preseže logiko tedanje zahodne metafizike, katere temelj je bilo »abstrahiranje«. Za Bartha je možna le teologija, vezana na razodetje, ki izhaja iz odrešenjske zgodovine. Razodetje samo v sebi je merilo resnice. Vse je potrebno pre-

sojati v tej luči, tudi oblast: Zaradi vere v Kristusa je vsaka oblast in ideologija minljiv in izpraznjen ostanek starega sveta, ki (še) ni Kristusovo kraljestvo in ki po bibličnem razodetju samo še čaka na svoj konec. Barth zagovarja moderno mišljenje, a ga tudi transformira, tako da že lahko govorimo o »postmoderni teologiji«.

Pred Kratko razlago Pisma Rimljanom je Barth napisal Zgodnjo, Daljšo razlago Pisma Rimljanom v dveh izdajah (1918 in 1921). V njej postavi strogo nasprotje med Božjim in človeškim: Resnica bibličnega razodetja se v vseh pogledih kaže kot popolno nasprotje vsega človeškega, vseh človeških resnic. V tem besedilu prvič jasneje vzpostavi nasprotje med vero in religijo. Slednjo ima za človeški poskus, kako si z lastnimi močmi prisvojiti tisto *Božje*. Njegov model razodetja lahko imenujemo dialektični, kjer si v nasprotju stojita Božja pravičnost in človeška grešnost, celo pokvarjenost. Po dobrih tridesetih letih se je Barth leta 1956 lotil še Kratke razlage. Ne gre le za nekakšen povzetek Daljše razlage, temveč še za nove poudarke, ki jih prej ni dovolj upošteval. Ena od teh novosti je razsežnost presežnega, težko izrazljivega veselja nad veličino odrešitve, namenjena nam v Kristusu, nad razodetjem Božje ljubezni ter nad gotovostjo našega

novega položaja, našega posnovenja. Kratka razlaga se tudi bistveno bolj naslanja na samo svetopisemsko besedilo, nikdar ne »skrene s poti«.

Barth v predgovoru te Kratke razlage opozori na temeljno vodilo njegovega pisanja: »Pavel naj govori sam! Prepričan je, da se njegov glas sliši preko še tako nezadostnih razlag. Pismo Rimljanom je Pavel namenil krščanski skupnosti v Rimu. Napisal bi ga naj leta 58 po Kr. v Korintu. Po 1,16 bi mogli domnevati, da je rimska skupnost sestavljena pretežno iz poganških vrst. V 1,10, ko izrazi željo, da bi jih obiskal, zaslutimo pomembnost in poznanost te skupnosti. Barth pismo, ki je najbolj dogmatično od vseh Pavlovih, razdeli na 6 delov v 10 poglavjih:

1) V *uvodu* (1,1-17) Pavel pojasni svojo službo in evangelij, ki ga oznanja. Zaključí se z ugotovitvijo, da se z evangelijem začenja Božja sodba nad vsem svetom. Vendar pa ravno v veri, ki to sodbo sprejema in ji pritrjuje, za vsakogar obstaja rešitev in življenje.

2) Naslednja enota (1,18-3,20) pokaže, da je v evangeliju, torej v sporočilu Jezusa Kristusa, dejansko izrečena Božja obsodba – in sicer »negativna« – nad vsemi ljudmi, tako nad Judi kot nad pagani.

3) V osrednjem delu (3,21-8,39) se zgodi obrat: prav ta Božja razsodba, po kateri smo obsojeni vsi, ker je bila izreče-

na v Jezusu Kristusu in izvršena v njegovi smrti, osvobodi vse, ki vanj verujejo in jim dá prav. V teh poglavjih se lepo vidi razvoj teme opravičenja. Če evangelij kot razkrivanje Božje sodbe poslušamo v veri, postane »evangelij« dejansko sporočilo o spravi med Bogom in človekom.

4) Poglavja 9,1-11,36 razvijajo temo evangelija pri Judih sinagoge. Tu naj bi evangelij najprej našel vero, a je ni. Judje imajo namreč v rokah odločilno pričevanje, Staro zavezo samo, toda očitno je doslej niso dojeli.

5) Temu sledijo poglavja 12,1-15,13, ki v obliki opominov nakazujejo, kaj evangelij v praksi pomeni, kako torej evangelij živi v cerkvi Jezusa Kristusa, konkretno v rimski skupnosti.

6) Zaključek celote (15,14-16,27) prinaša osebna sporočila, vrsto pozdravov, svarilo pred zapeljivci in slovesno hvalnico Bogu, ki se je razodel v evangeliju.

Glavno pozornost v tem pregledu bomo posvetili predvsem drugemu in tretjemu delu, kjer Pavel obravnava vprašanje opravičenja, ki je osrednja tema njegove teologije. Na začetku Barth izpostavi Pavlovo trditev, da je vsebina evangelija sam Jezus Kristus, v katerem se razodeva Božji odrešenjski načrt in s tem tudi Božja sodba (1,16-18). Evangelij je vsemogočno delo rešitve. Med sodbo in rešitvijo

obstaja povezava, zato je Božja sodba hkrati delo Božje rešitve. To Barth potrjuje s trditvijo, da obsodba, ki jo Jezus oznanja, izhaja iz Božje zvestobe. »Od vere do vere« pomeni »od Božje zvestobe do vere vernika«: opravičen je tisti, ki veruje tako, da evangelij sprejema in izpoveduje; sprejema pa ga, ker zaupa v Božjo zvestobo. Avtor vzame pri naslednjih poglavjih vseskozi za izhodišče oznanilo v Rim 1,16-17. Pravi, da so teme, ki se razvijajo po poglavjih, razlage teh dveh dveh vrstic.

Po Barthu je v poglavjih 1,18-3,20 postavljen temelj za t. i. »negativno teologijo«. »Božja jeza se namreč razodeva iz nebes nad vsakršno brezbožnostjo in krivičnostjo ljudi, ki s svojo krivičnostjo dušijo resnico« (1,18). Božja jeza ni nekaj, kar je tuje Božji ljubezni. Božja ljubezen je namreč tista, ki žge in použije. Razodetje Božje jeze je smrtna obsodba nad človekom zaradi njegovega greha. Hkrati je to dejanje, s katerim Bog ni prizanesel svojemu Sinu, ampak ga je žrtvoval za nas vse. Smrt Jezusa Kristusa je torej razodetje Božje jeze. Jezusova daritev ni najprej znamenje Božje ljubezni do nas ampak, temveč še pred tem dokaz človekove ontološke krivde in grešnosti. »Ni pravičnega, niti enega« (Rim 3,10). Ob pogledu na križ spoznamo svojo identiteto – svojo grešnost –, ki nas obsoja na smrt. Naša

človeška narava je usmerjena proti Božji. Človek hoče sam od sebe določati, kdo in kaj Bog je. To lažno zaupanje vase je dejanski predmet Božje jeze. Križ naj bi bil naše vsakdanje izpraševanje vesti in vabilo k »smrti« samemu sebi, človeškemu razumevanju Boga. Človek se mora pred Bogom izprazniti in priznati, da sam od sebe ne more ničesar storiti. Križ razoroži človeka lastne ideologije.

Obsodba človeka zajema vse ljudi, tudi tiste, ki postave ne poznajo. Pavel namreč pravi: »Pred Bogom namreč niso pravični tisti, ki postavo slišijo, ampak bodo opravičeni tisti, ki postavo izpolnjujejo« (2,13). Da pa so tudi pogani sposobni izpolnjevati postavo, nadaljuje naprej: »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar velewa postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo« (2,14-15). Pavel tu verjetno misli na kristjane iz poganstva. Prav »po postavi«, torej po tem, kar Juda razlikuje od poganskega sveta, pa pride spoznanje in greh, zaradi katerega prihaja Božja jeza. Na ta način se postava in s tem tudi obreza relativizirata: ne moreta opravičiti človeka, ker je pred postavo in obrezo vera, ki edina odrešuje človeka. Kakšen izhod se torej po-

nuja človeku pri tej Božji obsodbi? Vsekakor ga ne sme voditi v obup in brezizhodnost. Obsodbo moram poslušati do konca, kot grešniki, podvrženi Božji jezi, moramo umreti (se spokoriti), hkrati pa sprejeti Božjo milost kot nezasluženo dobroto. Gre za zvestobo vere, ki v pravični Božji sodbi sliši in sprejema besedo njegovega usmiljenja.

Pavel nadaljuje z odnosom med postavo in vero ter Judovim posebnim statusom. Čudi se Judu: »Kako to, da oznanjaš: 'Ne kradi', pa kradeš? Da praviš: 'Ne prešuštvuj', pa prešuštvuješ?« (2,21-22a). Obreza je namreč v korist le, če se izpolnjuje postava (prim. 2,25). Tako pa je sama na sebi brez smisla. Kdo je torej pravi Jud? Ni Jud tisti, ki je izvršil obrezo na svojem telesu, ampak tisti, ki jo je izvršil v srcu. Pravi Jud je tisti, ki ga v njegovih skritosti Božja sodba spozna kot priznanja vrednega. Tak pa je lahko tudi kristjan, bodisi izmed poganov ali Judov, ki slavi Božjo milost in zato sprejema njegovo sodbo. Pavel ob tem ponuja nova vprašanja: »V čem je torej prednost Judov? Ali kakšna je korist obreze?« (3,1). Njihova prednost je v tem, da so jim bile in ostanejo zaupane Božje besede – Božje razodetje: »Odrešenje je od Judov« pravi sam Jezus (Jn 4,22). Vendar pred Božjim sodiščem nihče nima prednosti. Vsi, Judje in pogani, so pod grehom, zato mo-

rajo ostati podvrženi Božji jezi. Pred Božjo postavo, ki daje spoznanje greha (prim. 3,20), so vsi neopravičeni.

V osrednjem delu Pisma (3,21-8,39) zasledi Barth preobrat, ko Pavel iz t. i. »negativne« teologije preide v »pozitivno«. Križ tukaj ni več tisti, ki človeka obsoja, temveč tisti, ki človeka opravičuje, ga spravlja z Bogom, ga posvečuje in osvobaja. Evangelij po rabsodbi, ki jo izvrši Božja jeza, verujoče razglasi za pravične (prim. 3,21-4,25). Božja jeza je neke vrste lupina, v kateri sprejmemo Božjo rabsodbo. Bog človeka kljub jezi ni zavržel, ampak ga je oprostil obtožbe in razglasil za nedolžnega, torej pravičnega. Barth v razdelku 3,21-4,25 govori o jedru »lupine«, ki je bila predstavljena v razdelku 1,18-3,20. *»Zdaj pa se je brez postave pokazala Božja pravičnost«* (3,21a), saj postave s svojim početjem po 1,18-3,20 ne izpolnjujemo. Božja rabsodba je zdaj postala vidno dejanje njegove pravičnosti. Njena vsebina se zrcali po veri v Jezusa Kristusa in doseže vsakega verujočega. Če jo hočemo razumeti, moramo gledati v Kristusa in ne na to, kar Bog od nas zahteva in terja. Gledati moramo na sodnika samega, na sodnika »brez postave« in iz njegovih ust slišati, da so prav tisti, ki so po postavi, ki jo sam oznanja in izvaja, grešniki in so pred Bogom brez časti (prim. 3,23). Razglašenje

ljudi za pravične je čisti dar, Božja milost, ne pa njihova zasluga. So kot sužnji, za katere je bila plačana odkupnina in stari gospodar do njih nima nobene pravice več. Sodnik sam je vzel nase njihovo kazen, ki nujno sledi obsodbi, nase je vzel vso posledico Božje jeze. V njegovi smrti je torej obsodba že šla svojo zakonito pot in Božja potrpežljivost do človeške krivičnosti je v njegovi smrti dosegla svoj konec in cilj. Lahko rečemo, da je križ središče in križišče našega življenja, iz katerega spoznavamo ves lastni smisel bivanja. V veri nam je dan pravni temelj našega bivanja pred Bogom. Tu se pokažejo meje človeških dobrih del: Ker je obsojeni sodnik Jezus Kristus naš pravni temelj, odpade vsak drug temelj in človek torej nima nobene časti. Človek je opravičen kot tisti, ki veruje, ne pa sam po sebi, po svojih delih. Barth opozori na zelo ostro diametralno zamejitev med vero in deli postave pri Pavlu. Postava pa kljub temu ni odpravljena, temveč uveljavljena (prim. 3,31). Sama po sebi zahteva, naj verujemo Božji obljubi. Najboljši zgled tega je Abrahamova drža pred Bogom. Obreza je le potrditev njegove pravičnosti, ki je v njegovi veri. V Rim 4 je prikazan dokaz, da je pred določbami in zakoni postave, Abrahamovo zaupanje v Boga. Postava sledi šele iz tega. Abraham je dokaz, da

obstajajo pravični pred Bogom tudi brez obreze, tudi izven judovstva, vendar ne izven vere. Pavel se sklicuje na Abrahama kot na pričo evangelija: za pričo, da Bog verujočega razglasi za pravičnega. Za kakšno vero gre tukaj? Ne bomo opravičeni zaradi njene moči, dobrote in lepote, ampak zaradi njenega predmeta, Jezusa Kristusa, zaradi v njem sklenjene Božje vsemogočnosti in zvestobe.

Barth v nadaljevanju Pavlovih besed zopet vidi »prepad« med Božjo in človeško ljubeznijo: Božja ljubezen doseže tudi sovražnike, npr. Kristusova smrt za nas grešnike oz. sovražnike (5,8.10), medtem ko je naša omejena le na prijatelje in še ta je večkrat postavljena pod vprašaj (prim. 5,7). Kot verujoči in pravični ljudje smo spravljeni z Bogom. Ne gre za *Božjo* spravo z nami, temveč za *našo* spravo z njim. Le v Bogu smo sposobni ljubiti sovražnike, potem ko nas je po Kristusovi daritvi napolnil s Svetim Duhom. Naša prihodnost je naša rešitev po njem in v njegovi krvi (prim. 5,9) naša sedanost pa vsebuje Božjo ljubezen v Kristusovi krvi do nas grešnikov. V njegovi daritvi je naše lastno hudobno sovraštvo do Boga že odvrženo. V nadaljevanju Pavel primerja Adama in Kristusa: *»Kakor so namreč zaradi neposlušnosti enega človeka mnogi postali grešniki, tako bodo tudi zaradi poslušno-*



*sti enega mnogi postali pravičnik* (5,19). Kristus je popravil, kar je Adam pokvaril. Nasproti si stojita Božja milost in človekov greh, a nista enakovredna (na isti ravni). Prvo je namreč drugo odtehtalo in odpravilo. Bolj ko grešimo, bolj se pokaže Božja milost (prim. 5,20). Prav Božji zmagovalec odseva v našem človeškem porazu. Človekov greh priča o Božji milosti ravno takrat, ko ga najostreje osvetljuje ta Božja volja in postava.

Spravljenosti z Bogom sledi človekova posvetitev, ki jo ponazarja evangelij (6,1-23). Človeka, ki je po svoji veri pred Bogom pravičen, Bog hkrati posveti (prim. 6,19,22). Človek je s tem dejanjem po Božji odločitvi postavljen v drugo stanje. To je delo Boga, ki v Jezusu Kristusu deluje za človeka. S tem dejansko živimo novo življenje, smo novi ljudje. Človek uveljavlja postavo z vero (prim. 3,31). Pravi izziv je naslednje Pavlovo vprašanje: *»Naj mar grešimo, ker nismo pod postavo, temveč pod milostjo?«* (6,15) Barth ima to vprašanje za nepametno in skupaj s Pavlom odgovarja: *»Nikakor!«* Vprašanje je namreč že preseženo. V določeni meri nakazuje na neposvečenega človeka, ki bi rad z neposvečenimi ustnicami sprejemal in poslušal evangelij. A prav evangelij je človekova posvetitev, zato ga pod nobenim pogojem ne smemo oz. ne moremo tako poslušati,

podajati in tako spraševati. Človek, ki je posvečen, mu taka vprašanja sploh ne pridejo na misel, zato so nesmiselna in žalijo evangelij. Za nami je smrt, pred nami pa življenje, ki nikakor ne bo več staro življenje, ki je s smrtjo odpravljeno. Barth se sprašuje, kaj pravzaprav je človekova sedanost: Vse, kar se je v Jezusu Kristusu za vse človeštvo zgodilo enkrat za vselej (prim. 6,10), velja sedaj tudi zanj. Tako je tisti, ki je bil v Kristusa krščen, krščen v njegovo smrt. Prihodnost tega krščenega človeka pa je vstajenje od mrtvih, ki je prav tako utemeljeno v Kristusovem vstajenju. Tako kot Kristus ni več podvržen smrti, je tudi človek enkrat za vselej umrl grehu. Lahko rečemo, da je človek odsev Kristusove smrti in njegovega življenja: kar se je zgodilo njemu, se je zgodilo zame. Zato pa ne pripadam več sebi, ampak njemu. Sem popolnoma Kristusov, prost vsake skušnjave greha, ki ne more več vladati »v našem umrljivem telesu«. Z drugimi besedami: posvetitev se je dogodila ne glede na našo dobro ali slabo voljo; s posvetitvijo smo postali hkrati »sužnji poslušnosti« (prim. 6,18-19). Vendar v novem stanu ne gre za suženjstvo, temveč za svobodo. Svobodni oz. prosti smo greha prav s tem, ko smo postali Božji sužnji. Kot taki hitimo večnemu življenju naproti (prim. 6,23).

O evangeliju kot človekovi osvoboditvi govori naslednje poglavje Barthove knjige, ki razlaga Rim 7,1-25. Gre za osvoboditev od postave. Barth takoj opozarja, da tu ne gre za kakršnokoli postavo, temveč za postavo »greha in smrti« (prim. 8,2). Le v tem pomenu moramo razumeti to poglavje. Osvobojeni smo tako, da ne moremo več grešiti, saj je stari človek umrl v smrti Jezusa Kristusa. Z njegovim vstajenjem pa smo bili postavljeni v red, ki greh izključuje. S smrtjo starega človeka je človek postavljen v novo stanje in ni več pod nujnostjo stare smrti. Brez Kristusove smrti bi nas postava ob vsakršnem poskusu ubežanja grehu in smrti še bolj privedla v greh in nas obsodila na smrt. Ali to pomeni, da sploh ne morem več grešiti? Ne, v svojem mesu, ki je bilo v Jezusu Kristusu sicer izročeno v smrt, človek še vedno vsak dan do svojega konca služi »postavi greha«. Toda v svoji notranjosti spoznava, da živi v življenju Jezusa Kristusa in že danes služi Božji postavi (prim. 7,25). Gre za neke vrste anticipacijo, za predokus odrešenjskega načina bivanja: sicer še grešim, a me je Kristus že odrešil in določil za bivanje z njim. Sem v stanju »med že in še ne«, le da je ta »že« veliko več kot »še ne«, saj ga v sebi že nosi.

Kakšna je torej vloga postave? *»Je mar postava greh?«*

(7,7) Nikakor. Sedaj Barth poda definicijo postave: postava je oblika, lupina, v kateri evangelij prihaja k nam. Kot oblika evangelija postava ni greh, temveč je sveta, pravična in dobra (prim. 7,12). Vendar pa se razodeva v območju greha, dana je grešnemu človeku. Zaradi njegovega greha se ta postava spremeni v »*drugo postavo*«, ko postane zlorabljen in s tem le kot orodje človeških sodb. Hkrati postane tudi orodje Božje jeze in sodbe nad ljudmi. Postava človekov greh vzbuja, množi in razodeva, zato nas evangeliju osvobaja te postave. Rečemo lahko, da je evangelij »prečiščena« postava, ki prvotno postavo, zlorabljen s človeškim grehom, »rehabilitira«. Največji greh človeka je v tem, da namesto vere, ki jo od njega terja Božja postava, postavlja pred Boga lastna dela in se s tem pred njim izkazuje za pravičnega. Prav Božja postava, ki bi človeka morala voditi k življenju, k poslušnosti, ga tako privede k neposlušnosti in v smrt. Neposlušnost je v bistvu zaničevanje Božje milosti. Ne gre torej za obtoževanje postave same, temveč greha, ki se je postave polastil. Tu Barth še enkrat izpostavi človekovo »naravno« naravnost na greh. Božja postava ga privede celo do tega, da počne, kar noče, kar sam sovraži (prim. 7,15). Kar pa sam počne, ne počne on, temveč greh, ki prebiva v

njem (prim. 7,17). Človek je zato razdvojen: hoče izpolniti Božjo postavo, hkrati pa služi postavi v udih, to je postavi greha. Hoče biti dober, a je slab. V tej razklanosti med hotenjem in izvrševanjem je človek zapisan smrti. Iz bivanja pod postavo se sam ne more rešiti.

Zadnji del tega osrednjega poglavja Barthove knjige nosi naslov *Evangelij kot vzpostavitev Božje postave* (8,1-39). Bog v Jezusu Kristusu na novo vzpostavi postavo. Nismo osvobojeni le *od* postave smrti, ampak smo osvobojeni *za* življenje v poslušnosti (v. 12-16), upanju (v. 17-27), nedolžnosti (v. 28-39), kar pomeni življenje v Duhu. Biti z Jezusom Kristusom pomeni biti zavezan Božji postavi, biti poslušen njegovi milosti. Barthu se zdi na mestu vprašanje, kdo človek sploh je: »Telo«, »jaz«, ta človeška osebnost, ki vključuje tudi dela, mora zaradi greha umreti, kar se je že zgodilo v smrti Jezusa Kristusa. Človekova telesna smrt je le »*post festum*« njegove smrti s Kristusom na križu. Človekovo življenje je Božji in Jezusov Duh, ki je človeka pritegnil v pravičnost tistega, ki hoče živeti samo v milosti. Prav ta Božji Duh biva v človeku in ga oživlja. Bog nam »jaza« ne vzame, ampak nam ga v Jezusu Kristusu vrača. S tem mu postanemo poslušni in se imenujemo Božji sinovi. Prav mi, sebični in uporni služab-

niki, smo Božji otroci. Življenje pod Božjo postavo je tudi življenje v upanju, čeprav se zavedamo, da smo še tam, kjer Kristusov križ poleg luči na človeško naravo še vedno širi tudi senco smrti. Senca pa je le napoved slave pravičnim, ki jih že čaka. Odrešeni smo torej v upanju (8,24), Kristusova prihodnost v slavi je tudi naša; čakamo na razodetje tega, kar je že dopolnil Kristus. Barth znova opozori, da je tudi človekova poslušnost oz. ljubezen do Boga delo Svetega Duha. Sami tega nismo zmožni. Človekova izvoljenost od vekomaj se je izvršila v središču časa na Golgoti. Bog nas je s Kristusovo smrtjo hkrati obsodil in odrešil. Zaradi povezanosti s Kristusom tudi trpimo preganjanje: Vse trpljenje celotnega stvarstva je prikrito izžarevanje trpljenja Božjega Sina in je prav zato tudi trpljenje v upanju. Skušnjave oz. preizkušnje pa nas še trdneje povežejo s Kristusom (prim. 8,31-39).

S tem smo zaključili osrednji del pisma in poglobitve točke našega razmišljanja. Videli smo rdečo nit, ki se vseh skozi vleče po teh poglavjih. To je evangelij, ki ga Barth razdela pod različnimi vidiki, ko sledi strogi teološki logiki. Vedno je prisotna osrednja misel: človek sam je po naravi grešen, zato ga lahko odreši le Kristus s svojo smrtjo na križu. Hkrati ta njegova smrt pomeni naša smrt grehu in

začetek življenja po Božji postavi, kjer v »sodelovanju« vladata svoboda in poslušnost. Kljub navzočnosti greha smo tega Božjega življenja deležni že tukaj in sedaj (anticipacija), v polnosti pa ga bomo živelili »ob koncu časov«.

Kljub temu, da danes nauk o opravičenju v teologiji nima več take središčne vloge kot včasih, je treba reči, da se ljudje vedno srečujejo z vprašanjem: »Kako naj se zveličam oz. kako naj Bogu ugam v življenju?« Barth zastopa bolj radikalno razlago, v kateri se je identificirala protestantska teologija in po kateri pred Bogom šteje le naša vera ne pa dela (postava). A tudi vera ni človekov proizvod, temveč Božji dar. Avtor pravi namreč: »Veroyal bo tisti, ki ga bo Božje usmiljenje poklicalo in obudilo iz splošne nevere.«<sup>1</sup> V njegovi razlagi je čutiti dialektično metodo, po kateri si Božja milost in človeška grešnost stojita trdno vsaksebi. Človek ni v sebi dober temveč »pokvarjen« in reši ga le Bog s svojim milostnim darom. Celó pravi, da nas je Kristus odrešil brez nas in proti nam. Na takšno Barthovo stališče sta prav gotovo vplivala dve vojni, kjer se je do temeljev pokazala človekova hudobija in grešnost. Kljub temu se postavljajo vprašanja o človekovi naravi: Je res sama po sebi slaba in »nezmožna Boga«? Kaj je s svobodno voljo pri vnaprejšnji izvolitvi? A

pomembnejša in vzvišenejša od teh vprašanj so Barthova spoznanja, ki samó še okrepijo že nastavljen Pavlovo razmišljanje: začetek življenja z Bogom resnično določa Bog sam; mi se nismo sposobni povzpeli k njemu, temveč je le on tisti, ki nas lahko dviga k sebi - in VERA predstavlja začetek te poti, ki pa je zopet Njegov dar<sup>2</sup>.

Igor Salmič

1. K. Barth, *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*, str.148.
2. Prim. J. Ratzinger, *Bog in svet*, Vera in življenje v našem času, Pogovor s Petrom seewaldom, Družina, Ljubljana 2003, str. 345.

**Régine Pernoud**  
**Nehajmo že s tem srednjim vekom**  
 prevedla Matej Leskovar  
 in dr. Drago K. Ocvirk  
 Družina,  
 Ljubljana, 2003



Pri založbi Družina je pred kratkim izšlo delo francoske izvedenke za srednji vek Régine Pernoud (1909 - 1998) z naslovom *Nehajmo že s tem srednjim vekom*. Skoraj tri desetletja po izdaji izvirnika je slovenski prevod (prevedla Matej Leskovar in dr. Drago K. Ocvirk) izšel v zbirki Razumevanja. Delo je z uvodno študijo pospremil tudi njen urednik dr. Drago K. Ocvirk.

Naslov knjige je izbran prav posrečeno, saj že takoj bralca seznanja, da se bo spopadel s predsodki, stereotipi, ki so se oblikovali skozi stoletja, v odnosu do srednjega veka, ki so mu odvzeli njegove dosežke, saj je postavil temelje

sodobni družbi, in jih nadomestili z zmotami, ki so v mišljenju večine ljudi prisotni še danes. Tako se o srednjem veku še vedno govori kot o času mračnosti, nazadnjaštva, nekulture; za večino je to čas čarovništva, inkvizicij, nasilnih fevdalcev in zatiranih tlačanov, čas dominacije moških. In prav s tem začne avtorica v prvem od devetih poglavji, kolikor jih ima knjiga, ko navaja dialog, ki ga je imela s člani televizijske ekipe, ki je bila specializirana za zgodovinske oddaje. Prosili so jo za kakšne diapozitive, ki bi predstavljali srednji vek. Na presenečen odziv avtorice so ji dali dodatna pojasnila, kakšne diapozitive bi radi: »Ki dajejo predstavo o srednjem veku na splošno: poboji, pokoli, prizori nasilja, lakote, epidemije ...« Glede na to, da bi bil naš današnji odziv zelo podoben tistim delavcem na televiziji, saj je tudi nam takšno podoba (predvsem skozi šolske učbenike) slikalo prevladujoče zgodovino pisje, je prav, da sežemo po tej knjigi in začnemo »razmišljati s svojo glavo - tudi o srednjem veku«, kot pravi dr. Ocvirk.

Delo je razdeljeno na devet smiselnih poglavji, ki prehajajo iz splošnega pregleda in opisa srednjega veka h konkretnim stereotipom, značilnim za tisti čas. V prvem poglavju tako avtorica ugotavlja, da je prišel še do nedavnega človek v stik s srednjim vekom

le po pomoti in še za to je bila potrebna velika mera radovednosti. Toda če je želel izvedeti kaj več, je našel le malo knjig na to temo, slovarji in enciklopedije pa so bile skopi s podatki, ti pa so bili velikokrat celo zaničljivi do tega obdobja. Spremembe so nastopile takrat, ko so ljudje začeli množično potovati in so se srečevali predvsem z izjemnimi gradbenimi dosežki tistega časa (Notre Dame v Parizu, Saint-Michel-de-Cux, Nohant-Vicq ...). To jih je spodbudilo, da so se začeli bolj intenzivno posvečati obdobju, ki je bil vsaj od razsvetljenstva naprej označen kot »mračni srednji vek«, kar pa ni skladno z neverjetnimi umetniškimi dosežki »temačnega srednjega veka«. Zgodovinska znanost postopno le odkriva in razkriva posamezne zgodovinske zmote, laži, vendar, kot nas na koncu prvega poglavja opozarja avtorica, te le počasi prodirajo med ljudi.

Drugo poglavje začenja Régine Pernoud z besedami Henria Matisse »Renesansa je dekadenca«. Renesansa kot »ponovno rojstvo, pre(po)rod antike<sup>1</sup>, kot »kulturno gibanje v zahodni Evropi od 14. do 16. stoletja, ki je skozi prerajanje svobodnega, ustvarjalnega človekovega duha po vzoru antike reformiralo umetnost, znanost, filozofijo<sup>2</sup> je dejansko strogo omejena antika. Gre za čas Perikleja v Grčiji in tisti čas v Rimu,

ki se je navdihoval pri Periklejevem stoletju. Skratka, klasična in samo klasična misel in izraz. Mnogim se zdi, da je bila antika izgubljena, dokler je ni ponovno odkrila renesansa, toda z napredkom zgodovinskih ved so se začeli zavedati, da so bili v srednjem veku latinski in celi grški avtorji že dobro znani (knjižnica v Mont-Saint-Michele je tako v 12. stoletju vsebovala Kantova besedila, prevod Platonovih del, Aristotelova in Ciceronova dela, izvlečke iz Vergilija in Horacija ...) in da klasičnih prispevkov niso ne zavračali in ne zaničevali. Zdrav razum nas opozarja, da do renesanse ne bi moglo priti, če ne bi bila antična besedila ohranjena v rokopisih, ki so jih prepisovali v srednjeveških stoletjih, toda v renesansi se je spremenil način uporabe »klasične antike«. In v tem se zagotovo razlikuje od srednjega veka, ki je se je v antičnih delih predvsem navdihoval, ki je videl v teh delih zaklad znanosti in modrosti, ki se jih splača izkoristiti in iz njih ustvariti nekaj novega. Prav iz take drže so nastale čudovite katedrale in samostani, ki jih še danes občudujemo. Za razliko od srednjega veka pa se je renesansa odločila, da bo antične dosežke *posnemala*, saj se lahko le tako, po njenem mnenju, umetnik približa popolnosti. Da popolnoma posnema čas Periklejevega stoletja. V nadaljevanju poglavja

avtorica to svojo trditev samo še podkrepi s konkretnimi primeri s posameznih področij človekovega ustvarjanja, obenem pa opozori tudi na pomembnost združitve funkcionalnosti in lepega v času srednjega veka, ko je eno dopolnjevalo drugo, ko se je človekova domišljija uresničevala do take mere, da so nastala prava dovršena dela. Ta dovršenost pa je bila mogoča le zato, ker ni šlo za posnemanje, temveč za lastno stvaritev, kjer se je tisti, ki je delo ustvaril, z njim identificiral do te mere, da so pod njegovimi prsti nastajale prave mojstrovine. To izvirnost pa renesansa s svojo zahtevo po posnemanju zatre.

Tretje poglavje, ki nosi naslov »Zaostali in nevedni«, je nadaljevanje prejšnjega poglavja, le da tokrat namesto o likovni umetnosti (v širšem pomenu besede) spregovori o književnosti, ki jo je renesansa tudi podredila zakonitostim grško-rimskih zvrsti, omejenih predvsem v strogo ločeni tragediji in komediji, pozablja pa na roman in dvorsko liriko, ki sta bila v času klasične antike neznani in ju je iznašel srednji vek. Srednjeveško pesništvo je globoko povezano s fevdalno družbo, kjer so vsa razmerja utemeljena na osebnih vezeh, »s katerimi se vzajemno zavežeta gospod in vazal, od katerih eden obljubi varstvo, drugi pa zvestobo« (str. 66). Ženska v srednjeveš-

kem pesništvu zahteva zvestobo, ljubezen do nje zapoveduje tudi spoštovanje in ravno preko tega lahko odkrivamo odnos srednjeveške družbe do ženske, čemur nameni Pernoud eno izmed naslednjih poglavji. V času »temačnega srednjega veka« živijo pravi razcvet ljudska gledališča, ki pa so jih kasneje vsaj iz dveh razlogov prepovedali: ker so se z njimi ukvarjali preprosti ljudje, kar se ni skladalo s prepričanjem takratnega časa, da lahko kulturo razume le ozek, izobražen krog ljudi, ki je sposoben ločiti zvrsti; ker so skušali tako kot drugod tudi tukaj poklicni igralci ustanoviti svojo mojstrstvo ali ceh, ki ni dopuščal zunanje konkurence, kar so ljudska gledališča vsekakor bila.

Poglavje, ki sledi, je silno zanimivo za branje, predvsem pa je pomembno, če želimo prav razumeti fevdalna razmerja, ki najbolj zaznamujejo čas srednjega veka. Samo tako lahko namreč razumemo družbo in razmerja, ki so se oblikovala znotraj nje. Konec 5. stoletja je prišlo v Evropi do propada velikega rimskega cesarstva ter selitve posameznih ljudstev. To je bil čas, ki je bil zaznamovan z neurejenostjo in zmedo, znotraj katere so nastajale tolpe, ki so vzele oblast v svoje roke. Kmet, premajhen, da bi lahko zagotovil primerno varnost zase in za svojo družino, se je v takih razmerah obrnil na

močnejšega soseda. V zameno za varnost mu je dal del svojih pridelkov. Tako razmerje je narekoval čas in v tem ne kmet ne fevdalec nista videla nobene ovire za medsebojne odnose. Prav tako se moramo navaditi, da ko pomislimo na fevdalno družbo, mislimo bolj na širšo družino, skupnost, kot pa na posameznika. Center vsega (tako kulturnega kot družabnega) je postalo grajsko dvorišče in to vlogo so ta začela izgubljati šele z nastankom univerzitetnih središč. Tako sta bili življenje fevdalca in kmeta tesno povezani. Avtorica se v tem poglavju dotakne tudi vloge kralja, ki je bila predvsem v tem, da je skrbel za ravnovesje med velikimi vazali ter med njimi in samim sabo; prav zato so bile poroke in dediščine tako pomembne v tistem času.

Šele kasneje, v 15., 16. in 17. stoletju je postopoma prihajalo do zlorab teh razmerij, do izkoriščanja kmeta (tlačana), kar pa ni več stvar srednjega veka. Mnoge, že pozabljene dajatve so se začele ponovno pobirati (tokrat kot seštevki in ne kot zaporedje, kot je bilo to značilno za srednji vek), kmetje, ki so lahko dobili zaradi posebnih »zaslug« zemljo v last, tega niso mogli dokazati, saj je bila v srednjem veku večina takih kupčij narejena ustno, temelječ na poštenosti in zaupanju, ki sta bila osrednji vrednoti srednjega veka.

V poglavju z naslovom »žabe in ljudje« Régine Pernoud podrobneje spregovori o pomembnem segmentu fevdalne družbe, tlačanstvu. Tudi tu se spopade, opirajoč se na primarne vire, s stereotipi, ki prevladujejo v naši družbi. Tlačan v srednjem veku je bil, v nasprotju z rimskim sužnjem, oseba in kot takega so ga tudi obravnavali. Gospodar ni imel pravice odločati o njegovem življenju ali smrti. Predvsem pa se moramo zavedati, da tu ni bila v ospredju pravna kategorija, temveč je bilo tlačanstvo (ki bi ga bilo, zaradi negativnega prizvoka, ki ga je dobilo skozi stoletja, skorajda nujno zamenjati s kakšno drugo, manj zaznamovano besedo) predvsem stanje, močno povezano s poljedeljskim in podeželjskim načinom življenja, ki je upoštevalo potrebno stabilnost, ki jo predpostavlja obdelovanje zemlje. Ta intimna povezanost človeka in zemlje, na kateri je živel, je bila bistvo tlačanstva, ki je sicer imel vse pravice svobodnega človeka: lahko se je poročil, si ustanovil družino, po njegovi smrti so zemlja in dobrine, ki si jih je pridobil v času svojega življenja, pripadale njegovim otrokom. Zanimivo je, da na drugi strani tudi fevdalec ni mogel svoje zemlje ne prodati ne zapustiti. Njegova skrb je bila, da je nudil varstvo svojim tlačanom, kakor jim je obljubil, tlačan pa mu je v za-

meno dajal dajatve in opravljal tlako. In če hočemo ugotoviti, koliko dela je imel z njo, se je treba samo spomniti, koliko dela ima danes kmet s pšenico ali ječmenom (krompir in koruza sta se v Evropi dokončno uveljavila šele v 18. stoletju!). V drugem delu potem avtorica razlaga, zakaj in kako je kasneje prišlo do spremembe položaja tlačana, kako se je začelo v klasični dobi ponovno »odkrivati« suženjstvo, ki ga srednji vek ni poznal.

»V letu ženske« leta 1975 so začeli nenadoma izjemno pogosto omenjati srednji vek. Podoba srednjega veka, mračnih časov, se je vsiljevala vsem ljudem in ponujala osnovno temo za vsakovrstne razprave, kolokvije, simpozije in seminarje. Ko sem nekega dne v družbi omenila ime Alienor Akvitanske, sem bila takoj deležna navdušenih pritrdjevanj. »Kakšna čudovita osebnost!« je zavpil eden izmed navzočih. »V času, ko so ženske razmišljale samo o tem, da bi imele otroke ...« Spomnila sem ga, da se zdi, da je tudi Alienor mislila na to, kajti imela jih je deset in glede na njeno osebnost do tega ni moglo priti zaradi preproste neprevidnosti. Navdušenje se je nekoliko ohladilo.« (str. 103) Tako začinja Pernoud poglavje, ki ga je namenila položaju žensk v srednjem veku. Pri tem nas opozori na dejstvo, da so v obdobju, ki naj bi, po mnenju današnje javnosti, videl v žen-

ski brezpravno bitje, namenjali kronanju kraljice prav tako pozornost kot kraljem; da pri prevzemu krone ni imela ženska nobenih problemov, kot se je to dogajalo kasneje (če samo pomislimo, kakšne probleme je imel Karl VI, da je na prestol postavil svojo hči Marijo Terezijo). Tu nas še enkrat spomni na srednjeveško pesništvo, kjer ženski pripada spoštovanje in čista ljubezen, ženska je v ospredju. Ženska je bila šele v klasični dobi potisnjena v ozadje ter bila izključena iz vsakršne politične ali upravne vloge. To Régine Pernoud pripisuje (in utemeljuje) že tako opevanemu času antike, ki ga z renesanso ponovno »odkrijejo«. Navdušenje za antiko, ki je prevzelo ljudi v 16. stoletju, je začelo prežemati navade in globoko spreminjati običaje in miselnost tistega časa. Tako je v ospredje vedno bolj prihajalo tudi rimsko pravo (srednji vek je oblikoval svoje lastno pravo, upoštevajoč rešnične odnose v družbi svojega časa), ki pa ni bilo naklonjeno ženski. To je bilo pravo *pater familias*, pravo očeta. V tem poglavju se dotakne tudi odnosa »srednjeveške« Cerkve do žensk, ki je bil daleč od zatiranja ali podrejanja.

Naslov »Obtožujoči kazalec« je zgovoren. Vsakemu bralcu je v hipu jasno, kateri temi bodo namenjene naslednje vrstice: inkviziciji, čarovniškimi procesom, križarskim

vojniam in zatiranju znanstvenih odkritij. Vse to naj bi počel srednji vek. Régine Pernoud nas v knjigi opozarja, kako pomembni so datumi v zgodovini, saj se lahko že z njihovo močjo upremo posploševanju, teorijam in zakonom. Prav na osnovi teh lahko ugotovimo, da je bila glavna procesov izvedena šele v klasični dobi, ko je bilo srednjega veka že davno konec. Obenem pa je nujno potrebno za razumevanje takratnega dogajanja razumeti tudi takratno družbo, navade in ljudi. Inkvizicija je bila tako obrambni odziv družbe, za katero je bilo ohranjanje vere prav tako pomembno, kot je danes pomembno ohranjanje fizičnega zdravja. Tu pa se dotikamo razlik med enim drugim obdobjem, se pravi razlike tudi v merilih, v lestvici vrednost. Pomembno je, da jih začnemo spoštovati, saj se drugače prehitro spremenimo v sodnika, s tem pa izgubimo možnost pravega pogleda na stvarnost. In zagotovo to poglavje pripomore k boljšemu razumevanju tudi inkvizicije in križarskih vojn.

Zadnji dve poglavji, ki nosita naslov »Zgodovina, ideje in domišljija« ter »Preproste misli o poučevanju Zgodovine« sta zopet bolj splošni in sta namenjeni predvsem razpravi o tem, koliko je v zgodovinopisju popačenih, iz konteksta iztrganih stereotipov, neresnic in laži, ki pa jih

je potrebno samo dovolj velikokrat ponoviti, da postanejo zgodovinska dejstva. Na teh »dejstvih« se gradi »zgodovina«, ki je vse prevečkrat orodje v rokah ideologij in posameznih oblasti. Avtorica zaključuje z opozorilom, da je nujno potrebno oblikovanje zgodovinskega čuta. Če ga zanemarjamo, ustvarjamo ljudi brez spomina, s tem pa ljudi z okrnjeno osebnostjo, ki niso sposobni prave svobode brez nevarnosti zanje in za soljudi.

Oblikovno je izdaja tega dela zelo dobra zasnova tudi za študijske namene. Na koncu knjige je še besednjak manj znanih izrazov ter imensko kazalo. Knjiga je napisana v razumljivem jeziku ter je dobrodošlo, predvsem pa potrebno branje vsem tistim, ki se želijo spopasti s svojimi predsodki o srednjem veku.

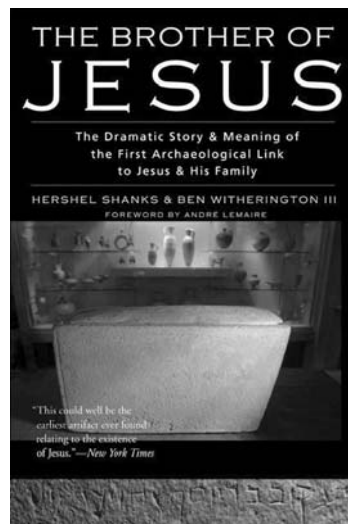
Régine Pernoud, francoska izvedenka za srednji vek, nam razkriva resnico o nas samih, ko nam kaže srednji vek kot čas, ko so se postavljali temelji sodobni demokratični kulturi.

Helena Jaklitsch

1. Slovar tujk, str. 989.
2. Prav tam.

## Hershel Shanks, Ben Witherington III., Mar je Jezus imel brata?

prevedla Ljubica Klančar,  
Učila International,  
Ljubljana, 2004



Pred kratkim smo tudi v slovenskem prevodu dobili najnovejšo uspešnico s področja biblične arheologije, knjigo, ki opisuje odkritje pol metra velike grobne skrinje iz apnenčastega kamna, t. i. osuarja, ki ima na zunanji strani napis v aramejščini "Jakob, Jožefov sin, Jezusov brat". Odkritje je v trenutku postalo svetovna senzacija, saj je takoj sprožilo vprašanje, ali gre za grob tistega Jakoba, ki ga Pavel imenuje "Gospodov brat" (Gal 1,18) in je bil eden vodilnih članov jeruzalemske Cerkve. Gre res za eno najstarejših arheoloških pričevanj o življenju v prvi Cerkvi? Kakšno vlogo ima sploh arheolo-

gija za razumevanje Svetega pisma? V času, ko znanstveniki še zdaleč niso izrekli zadnje besede o mnogih odprtih vprašanih tega odkritja, pa so različni strokovnjaki in spretni potopisci že spletli vrsto zanimivih in razburljivih scenarijev o Jezusovem življenju, o njegovih sorodnikih in prvi Cerkvi. Pri marsikakšnem poročilu se zdi najpomembnejše, da ustvari nekaj drugačnega od klasične podobe začetnikov krščanstva.

Med iskalci trdnih dokazov je arheologija gotovo najbolj cenjena disciplina in je od vsega začetka tudi nepogrešljivi del znanstvenega proučevanja Svetega pisma. Vendarle pa je na katalogih teoloških znanosti umeščena med t. i. pomožne vede, čeprav njena odkritja vedno najbolj odmevajo. V preteklem stoletju so biblični arheologi odkrili kar nekaj izredno pomembnih najdb, ki nam dajejo jasnejšo sliko sveta, v katerem je živel Jezus in njegovi učenci. Tako so leta 1962 na sredozemski obali ob nekdanji Cezareji odkrili kamen s posvetilom Poncija Pilata cesarju Tiberiju. To je bila prva »kamnita priča« o obstoju ene najbolj znanih »stranskih« oseb iz Nove zaveze. Franciški arheologi so let 1968 odkrili Jezusovo mesto Kafarnamu ob Galilejskem jezeru in Petrovo hišo v njem, ki je že v prvi polovici drugega stoletja postala neke vrste krščan-

sko svetišče. Nekaj kilometrov stran je v osemdesetih letih nemški benediktinec odkril biblično Betsajdo, rojstni kraj prvih apostolov Petra, Filipa in Andreja, ki je vse od 6. st. naprej ni bilo na zemljevidu Svete dežele. Leta 1990 so izraelski arheologi odkrili v Jeruzalemu grobnico družine velikega duhovnika Kajfe, ki je bila zasuta vse od rimskega zavzetja Jeruzalema leta 70 po Kr. Kajfa je bil med leti 18 in 36 po Kr. predsednik sinedrija (prim. Jožef Flavij, *JS*, 18,35) in je leta 30 vodil judovski proces proti Jezusu (prim. Mt 26,57sl.). Leta 36 ga je nasledil njegov svak Jonatan.

Najnovejša knjiga o Jakobu in življenju prve Cerkve prinaša poročila dveh raziskovalcev. Prvi del, ki opisuje odkritje skrinje v zbirki nekega anonimnega izraelskega zbiratelja starin in vsestransko preverjanje pristnosti napisa na njej, je delo svetovno znanega ljubiteljskega arheologa Hershl Shanks, urednika uglednih arheoloških revij *Biblical Archaeology Review*, *Bible Review* in *Archeological Odyssey*. Shanks že 25 let spremlja raziskovanje mrtvomorskih rokopisov in je avtor številnih knjig o judovstvu v stoletju pred in po Kristusu. Shanks zelo entuziastično, a ne vedno prepričljivo, zavrača različne pomisleke o starosti skrinje, o originalnosti in neenotnosti napisa ter o samem izvoru

najdbe. Prav dejstvo, da je bila skrinja pridobljena na trgu s starinami in ni poznan kraj, kjer je bila skrinja najdena, pušča pri številnih arheologih dvom o njeni pristnosti. Kakor posamezne besede, tako tudi posameznega arheološkega elementa ni mogoče zanesljivo interpretirati, če ne poznamo konteksta oz. okolja, v katerem se je prvotno nahajal. Shenks se trudi zaobiti to dejstvo in iz različnih vzporednih virov zaključí, da se je grob najverjetneje nahajal na zahodnem pobočju Oljske gore, v bližini današnje arabske vasice Silvan.

Avtor drugega dela knjige, profesor Nove zaveze na Asburyski teološki šoli Ben Witherington, je v svojem prispevku o Jakobu, Jožefovemu sinu in Jezusovemu bratu manj kritičen. Prizadeva si natančno rekonstruirati Jakobovo zgodovino, vse od njegovega začetka v Jezusovi družini do njegovega vodilnega mesta v prvi Cerkvi po Jezusovem vstajenju. Predstavi ga kot predstavnika judovskih kristjanov in posrednika med originalno judovsko cerkvijo in cerkvijo, ki je zrasla iz poganov. Pri svojih zaključkih se opira na številne legende in izvenbiblična pričevanja. Za Witheringtona je skrinja dokončni dokaz, da je imel Jezus vsaj enega krvnega brata in da je potrebno katoliško tradicijo o Jezusovih bratih in sestrah ponovno premisliti. Witheringtonov problem je poeno-



stavljena interpretacija bibličnih sporočil. Njegova rekonstrukcija Jakobovega spreobrnjenja je čista spekulacija. Tudi v interpretaciji ključne omembe Jakoba v novi zavezi, to je v poročilu o t.i. apostolskem zboru v Jeruzalemu (Apd 15), je premalo kritičen. Lukov namen, kot pisatelja tega poročila, je predstaviti usmeritev misijona prve Cerkve k poganom, kar pomeni na vse ljudi "do skrajnih meja sveta" (Apd 1,8). Poročilo, ki se gotovo opira na določene zgodovinske vere, je stilizirano v duhu pisateljevega teološkega namena in ga ni mogoče razumeti kot golo zgodovinsko poročilo. Iz Pavlovih pisem je mogoče razbrati, da je bilo soočenje med judovsko in univerzalno smerjo v misijonskem poslanstvu Cerkve dolgotrajen proces.

Kaj lahko iz dosedanjih razprav o tem zadnjem odkritju in z njim povezanim vprašanjem o Jezusovih sorodnikih povzamemo kot prepričljivo? Zadnje analize t. i. Jakobovega osuarija oktobra 2002 v kanadskem Torontu so potrdile izsledke izraelskih znanstvenikov, da gre po vsej verjetnosti za avtentično grobno skrinjo iz prvega stoletja. Značilni slog pisanja in dejstvo, da so Judje uporabljali tak način pokopavanja samo med leti 20 pr. Kr. in 70 po Kr., samo še dodatno krepi domnevo, da so lahko bile lahko v njej hranjene kosti človeka, ki bi lahko bil sodobnik Jezusa iz Nazareta.

Do sem so si znanstveniki edini. V nadaljnjem sklepanju pa so si mnenja že zelo deljena. Odprta vprašanja lahko strnemo v treh točkah: 1) Številni raziskovalci trdijo, da ni celotni napis na skrinji iz istega obdobja, da je oznaka »Jezusov brat« kasnejši dodatek. 2) Odprto ostaja vprašanje, kdo je tisti Jakob, katerega kosti so bile nekoč shranjene v skrinji. Močno hipotetično je trditi, da je to prav Jakob, »Gospodov brat«, ki je omenjen v več spisih Nove zaveze (Mt 13,55; Mr 6,3; Gal 1,19) in ki je postal voditelj Jeruzalemske cerkve (prim. Apd 12,17; 15,13) in o katerem pišeta Jožef Flavij in cerkveni zgodovinar Evzebij iz 4. st., da so ga leta 62 kot judovskega heretika kamenjali do smrti (Evzebij, ZC, 2.23). Že Nova zveza in zgodnje krščanski spisi omenjajo večje število Jakobov. Iz različnih arheoloških najdb iz prvega stoletja je do sedaj znanih nekaj čez dvajset omemb imena Jakob, nekaj tudi z dodatkom »Jožefov sin«. 3) že vse od 4. st. odprto vprašanje o interpretaciji besede *brat* (gr. *adelphós*) v Svetem pismu, še posebej v Novi zavezi, ni s tem odkritjem dobilo novih prepričljivih argumentov za enoumno opredelitev. Beseda *adelphós* lahko pomeni ali brat po krvi ali brat v prenesenem pomenu, kot član družine, rodu, skupnosti ali kot samo bližnji sočlovek. Beseda se v vseh navedenih primerih najde tudi v

Svetem pismu. Tako je znan primer iz 1 Mz 13,8, ko Abraham označi Lota, ki je bil v resnici njegov nečak (prim. 1 Mz 11,28; 14,14), za svojega brata. Tudi oznaka oče označuje poleg krvnega razmerja tudi druge vrste povezanosti. Ko Luka, ki poleg Mateja edini izrecno govori o Marijinem nadnaravnem spočetju, imenuje Jožefa in Marijo Jezusova starša (Lk 2,41.43) in Jožefa kot Jezusovega očeta (Lk 2,48), gre nedvomno za očetovstvo v širšem pomenu. Apostolska dela in Pavlova pisma pričajo, da je bil izraz bratje (*adelphoi*) priljubljen naziv za sorodnika po veri (prim. Apd 1,16). Nedvomno pa drži, da so v prvi Cerkvi tudi Jezusovi sorodniki po krvi uživali poseben ugled. Oznaka »Gospodov brat« (prim. Gal 1,19) je lahko kmalu veljala tudi kot častni naslov v skupnosti. Evangeljska tradicija pa je tudi enotna v izpričevanju Jezusovih besed, ki govorijo o novih temeljih, na katerih morajo biti zgrajeni medčloveški odnosi: »Kdor namreč uresničuje Božjo voljo, ta je moj brat, sestra in mati« (Mr 3,35; Mt 12,50; Lk 8,21). Izpolnjevanje Božje volje je temeljna zahteva in zadnji kriterij, po katerem bo presojan Jezusov sorodnik - njegov učenec in član novega božjega ljudstva. Kritičnega bralca lahko pričujoča knjiga v tem pričanju samo utrdi.

Maksimilijan Matjaž